DIE ETHIK WILHELM WUNDTS IN IHREM VERHÄLTNIS ZUM EUDÄMONISMUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

OTTO CONRAD

Oberlehrer des.

AUS COETHEN IN ANHALT.

HALLE a. S.

HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.

1906.

Seinen Eltern in dankbarer Liebe.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546024_0126

Literatur.

Wundt, W., Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart 1903.

— Zur Moral der literarischen Kritik. Leipzig 1887.

— Zum „ethischen Evolutionismus". Eine Entgegnung. Preussische Jahrbücher 59, 5. Heft. 1887.

— Das Sittliche in der Sprache. Deutsche Rundschau 1886.

— Grundriss der Psychologie. Leipzig 1898.

— Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1901.

Sommer, H., Der ethische Evolutionismus W. Wundts. Preussische Jahrbücher 59. 1887.

— Replik auf die Entgegnung des Herrn Professor Wundt. Preussische Jahrbücher 59. 1887.

— Individualismus oder Evolutionismus? Berlin 1888.

König, E., Wilhelm Wundt, seine Philosophie und Psychologie. Frommanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart 1901.

Lichtig, Lipot, Darstellung und Kritik der Grundprinzipien der Ethik Wundts. Ersekuivar 1904.

Pfleiderer, E., Eudämonismus und Egoismus. Leipzig 1880.

v. Hartmann, E., Ethik und Eudämonismus. Ethische Studien. Leipzig 1898.

— Wundts Ethik. Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. 95. 1889.

Volkelt, J., Über die Lust als höchsten Wertmassstab. Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. 88.

Adickes, E., Ethische Prinzipienfragen. Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. 116, 117. 1900.

Sigwart, Chr., Vorfragen der Ethik. Freiburg 1886.

Busse, L., Zur Beurteilung des Eudämonismus. Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. 105. 1895.

Bauch, Br., Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik. Dissert. Freiburg 1902.

Regler, W., Herbarts Stellung zum Eudämonismus. Diss. Leipzig 1900.

Neuendorff, E., Das Verhältnis der Kantischen Ethik zum Eudämonismus, dargestellt nach ihrem Entwicklungsgange bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Dissert. Greifswald 1897.

Stanislaus Graf zu Dohna, Kants Verhältnis zum Eudämonismus. Diss. Berlin 1902.

Heinze, M., Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie I. Abhandlungen der phil.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. B. 8. 1883.

Stange, C., Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik: Paulsen, Wundt, Hartmann. Göttingen 1892.

— Einleitung in die Ethik. 2 Bände. Leipzig 1900, 1901.

J. Kants sämtliche Werke. Ausgabe Hartenstein. B. IV und V.

Schopenhauer, A., Die beiden Grundprobleme der Ethik. Ausgabe Grisebach. (Reklam.)

Paulsen, Fr., System der Ethik. 2 Bände. Berlin 1896, 1897.

Spencer, H., Die Prinzipien der Ethik. Stuttgart 1879, 1894.

Höffding, H., Ethik. Leipzig 1888.

Achelis, Th., Ethik. Leipzig 1900.

Wentscher, M., Ethik. Leipzig 1902.

Döring, A., Philosophische Güterlehre. Berlin 1888.

— Geschichte der griechischen Philosophie. 2 Bände. Leipzig 1903.

Eisler, R., Philosophisches Wörterbuch. 2 Bände. Berlin 1904.

Dühring, E., Der Wert des Lebens. Leipzig 1891.

Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. IV. Teil. 1902.

Jodl, Fr., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bände. Stuttgart 1882, 1880.

Inhalt.

Seite

§ 1. Das Problem . . . . . 1— 2

§ 2. Inhalt und Grundprinzipien der Wundtschen Ethik . . . . . 2—16

1. Die Methoden S. 2. 2. Die Tatsachen des sittlichen Lebens S. 3. Die psychologischen Gesetze der sittlichen Entwicklung S. 4. 3. Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen S. 6. 4. Die Grundprinzipien der Ethik im allgemeinen S. 6. 5. Die psychologischen Prinzipien: a) Gesamtwille und Individualwille S. 9. 6. b) Die Willensfreiheit. Mechanische und psychische Kausalität S. 9. 7. c) Das Gewissen S. 10. 8. Die ethischen Prinzipien: a) Die sittlichen Zwecke S. 12. 9. b) Die sittlichen Motive S. 13. 10. c) Die sittlichen Normen S. 15. 11. Die beiden Grundprinzipien der Wundtschen Ethik: Evolutionismus und Antieudämonismus S. 15.

§ 3. Wundts Anschauung über Begriff und Geschichte des Eudämonismus . . 17—33

I. Der Begriff . . . . . 17—19

1. Der Begriff des Eudämonismus S. 17. 2. Der Eudämonismus als autonomes Moralsystem S. 17. 3. Die Einteilung der eudämonistischen Moralsysteme S. 18.

II. Die Geschichte . . . . . 20—33

4. Der Eudämonismus der griechischen Philosophie S. 20. 5. Die Sophisten und Sokrates S. 21. 6. Plato und Aristoteles S. 22. 7. Die Stoiker und Epikureer S. 24. 8. Die römische Moral S. 25. 9. Die christliche Ethik S. 25. 10. Die englische

Seite

Moral: Bacon, Hobbes, Locke S. 27. 11. Spinoza, Leibniz S. 28. 12. Die französische Aufklärung S. 29. 13. Die schottische Gefühlsethik S. 29. 14. Kants Verhältnis zum Eudämonismus S. 30. 15. Die Moral des deutschen Naturalismus und Materialismus S. 31. 16. Die englische Wohlfahrtsmoral S. 31. 17. Die eudämonistische Ethik der Gegenwart S. 32.

§ 4. Die Widerlegung der eudämonistischen Moralsysteme durch Wundt . . . . 33—46

1. Die Widerlegung im allgemeinen S. 33. 2. Widerlegung des individuellen Eudämonismus S. 34. 3. Widerlegung der egoistischen Wohlfahrtsmoral S. 36. 4. Die altruistische Wohlfahrtsmoral S. 38. 5. Übereinstimmung und Gegensatz zwischen Wundt und Kant S. 38. 6. Der erste Einwand gegen die altruistische Wohlfahrtsmoral S. 40. 7. Der zweite Einwand S. 41. 8. Der dritte Einwand S. 44. 9. Der vierte Einwand S. 45.

§ 5. Der Begriff der Glückseligkeit bei Wundt . . . . . 47—62

1. Das Lustprinzip in der Ethik S. 47. 2. Sommer, Stange, E. v. Hartmann über Wundts Stellung zum Eudämonismus S. 50. 3. Die Begriffe Egoismus und Eudämonismus in Wundts Sprachgebrauch S. 43. 4. Objektiv-materialer und subjektiv-formaler Eudämonismus S. 55. 5. Wundts Abweisung des objektiv-materialen Eudämonismus S. 55. 6. Die objektiven Werte S. 58. 7. Bejahung des subjektiv-formalen Eudämonismus S. 59. 8. Zusammenfassung S. 61.

§ 1. Das Problem.

Das Problem des Verhältnisses von Sittlichkeit und Glückseligkeit hatte Kant dahin beantwortet, dass zwischen beiden ein prinzipieller Gegensatz bestehe: „Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in derer ersteren empirische Prinzipien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünktlich, ja, wenn es auch hiesse, peinlich, verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäfte.“[1]) Schon zu Kants Zeiten erhoben sich Stimmen gegen diese rigorose Auffassung, und seitdem sie Schiller in seinem berühmten Distichon ironisiert hat, ist die Debatte über das Problem nicht wieder aus der Geschichte der philosophischen Ethik verschwunden. Der von Kant ausgehende deutsche Idealismus schliesst sich im ganzen der Verwerfung des Eudämonismus durchaus an. Dieser philosophischen Richtung gehört auch die Ethik desjenigen Mannes an, von dem unsere Arbeit handelt. Es ist durchaus irrig, Wundt als Vertreter der spezifisch naturwissenschaftlichen Weltanschauung hinzustellen;[2]) er selbt legt in dem Vorwort zur ersten Auflage seiner Ethik über seinen philosophischen Standpunkt Rechenschaft ab: „Einige Leser werden vielleicht erstaunt sein zu finden, dass die Ansichten, die im dritten Abschnitt dieses Werkes niedergelegt sind, wenn sie auch in gar vielem von der Sittenlehre und Rechtsphilosophie eines

1) J. K's. sämtl. Werke. Ausgabe Hartenstein V. B. S. 97.
2) E. König, Wilhelm Wundt. 1901. S. 47 f.

Fichte und Hegel nicht minder wie von den Systemen eines Schleiermacher und Krause abweichen, doch der Ethik des spekulativen Idealismus aus dem Anfang unseres Jahrhunderts in gewissen Grundgedanken nahe kommen. Aber auf die Gefahr hin, dieses Befremden zu mehren, will ich mit dem Bekenntnis nicht zurückhalten, dass nach meiner Überzeugung das Ähnliche, was hier für die Ethik versucht wird, in der nächsten Zukunft noch für andere Gebiete der Philosophie sich wiederholen wird.“ [1])

Uns interessiert hier die Frage, ob und inwiefern Wundt der Beurteilung des Eudämonismus durch den nachkantischen deutschen Idealismus gefolgt ist. Da zeigt nun die Untersuchung zunächst, dass der Gegensatz zum Eudämonismus ein Grundprinzip der Wundtschen Ethik bildet; davon handelt der Paragraph über den Inhalt und die Grundprinzipien der Wundtschen Ethik. Daran schliesst sich eine Darstellung der verschiedenen in der Geschichte hervorgetretenen Richtungen des Eudämonismus, in welcher das von Wundt in dieser Hinsicht gegebene Material verarbeitet und gesichtet werden soll. Dieser Paragraph bildet zugleich die Grundlage für den folgenden, der die Widerlegung der eudämonistischen Moralsysteme durch Wundt darstellt. Damit wird die Frage angeregt, ob denn Wundt den Eudämonismus gänzlich verwirft oder ob er ihn doch in einem bestimmten Sinne bestehen lässt; davon redet der letzte Teil unserer Arbeit.

§ 2. Inhalt und Grundprinzipien der Wundtschen Ethik.

1. Die Ethik Wundts wird durch eine Betrachtung der Methoden eingeleitet. Um die sittlichen Prinzipien aufzufinden, hat man zwei entgegengesetzte Wege eingeschlagen.

1) Wundt, Ethik. 1903. B. I. S. IV.

Die spekulative Ethik will dieselben unmittelbar aus der praktischen Vernunft herleiten; denn sie betrachtet die ethischen Normen als einen unabhängig von den Bedingungen äusserer Einwirkung uns gegegebenen, ursprünglichen Geistesbesitz. Diesem spekulativen Verfahren tritt die empirische Methode entgegen, welche die ethischen Prinzipien allein aus der Erfahrung gewinnen will. Der Standpunkt Wundts hält die Mitte zwischen den Extremen. Statt miteinander im Kampfe zu liegen, sollen die empirische und die spekulative Methode zu gemeinsamer erfolgreicher Arbeit sich verbinden. Die nächstliegende Aufgabe der ethischen Untersuchung fällt der Empirie zu: sie hat den Tatbestand des sittlichen Lebens psychologisch zu analysieren und zu interpretieren. Doch sie vermag nur den Stoff für die Feststellung der sittlichen Prinzipien, nicht aber diese selbst, die ja nicht unmittelbare Bestandteile der Erfahrung sind, zu liefern. Hier tritt die Spekulation in ihre Rechte, indem sie aus dem kritisch geprüften Material die Prinzipien ableitet. „Die Ethik ist also weder eine rein spekulative, noch eine rein empirische Disziplin, sondern sie ist, wie jede allgemeine Wissenschaft, empirisch und spekulativ zugleich.“ [1]) Die Kombination der beiden Methoden tritt schon in der Disposition des Werkes deutlich zu Tage. Der erste Band behandelt „die Tatsachen des sittlichen Lebens“ und „die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen“, die das Material für die ethische Forschung darstellen. Im zweiten Bande werden „die Prinzipien der Sittlichkeit“ festgelegt. Dann werden „die sittlichen Lebensgebiete“ betrachtet, wie sie in der einzelnen Persönlichkeit, in der Gesellschaft, im Staat und in der Menschheit sich ausprägen.

2. Die beiden Methoden der Ethik verhalten sich so zueinander, dass die empirische der spekulativen vorhergeht. Deshalb muss die ethische Untersuchung mit einer Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens beginnen, welche der psychologischen Beurteilung unterliegen. Wundt tritt

1) Ethik. B. I. S. 16.

hier den älteren Richtungen des Empirismus verbessernd und ergänzend gegenüber. Diese hatten die ethischen Prinzipien aus der Individualpsychologie geschöpft. Indessen die sittlichen Tatsachen, wie sie in Sprache, Religion, Sitte und Kultur zum Ausdruck kommen, reichen über das subjektive Bewusstsein hinaus. Deshalb bildet die Völkerpsychologie „die eigentliche Vorhalle zur Ethik". [1])

Dass Wundt diese Untersuchungen für äusserst wichtig hält, zeigt sich schon äusserlich in dem grossen Umfange, den sie im Rahmen des ganzen Werkes einnehmen. Aber der Wert dieser Untersuchungen für die Ethik ist unserer Meinung nach nur gering. Denn erstens konnte Wundt selbst wegen der der Völkerpsychologie als philosophischer Disziplin anhaftenden Unfertigkeit an eine abschliessende Lösung der in Frage stehenden Probleme nicht denken. Und zweitens ergibt die Untersuchung verhältnismässig doch nur wenig Material für die Feststellung der ethischen Prinzipien. Mit Recht sagt Eduard von Hartmann: [2]) „Die ganze Erörterung hat mehr ein kulturgeschichtliches als ein ethisches Interesse, und für die ethische Prinzipienlehre ist schliesslich die Ausbeute dieser weitschichtigen Untersuchung äusserst geringfügig."

Den Abschnitt über die Tatsachen des sittlichen Lebens im einzelnen darzustellen, kann unsere Aufgabe nicht sein; wir wollen nur die Ergebnisse hervorheben. Die geschichtliche Beobachtung, dass die Begriffe Gut und Böse in den verschiedenen Perioden der sittlichen Entwicklung wandelbar sind, regt die wichtige Frage an, „ob es überhaupt allgemeingültige Elemente des Sittlichen gibt, oder ob nicht vielleicht das Einzige, was als ein gemeinsames Merkmal anzuerkennen ist, sich darauf beschränkt, dass überall gewisse Handlungen gebilligt und andere gemissbilligt werden, wobei aber der Inhalt dieser einem verschiedenen Werturteil unterworfenen

1) Ethik. B. I. S. III.

2) Zeitschrift f. Phil. u. ph. Kr. 95. 1889. S. 86. Vgl. Lichtig Lipot, Darstellung und Kritik S. 104.

Tatsachen der allerverschiedenste sein könnte."[1]) Angenommen, dass es überhaupt solche allgemeingültigen Bestandteile des Sittlichen gibt, so müssten diese auf allen Stufen der sittlichen Entwicklung sich nachweisen lassen. Wenn nun von diesem Gesichtspunkte aus die allgemeinmenschliche Natur analysiert wird, so treten solche Elemente des Sittlichen in gewissen Trieben hervor, „die zwar in sehr verschiedener Weise entwickelt sein können und darum sehr vielgestaltig in der Erfahrung sich äussern, die aber doch an sich immer und überall die nämlichen bleiben."[2]) Die Ehrfurchts- und Neigungsgefühle stellen die beiden Grundmotive der allgemein-menschlichen Seele dar; auf jenen baut sich das religiöse, auf diesen das soziale Leben der Menschen auf. Doch ein allgemeingültiger Charakter des Sittlichen tritt nicht nur in den Ehrfurchts- und Neigungsgefühlen hervor, er stellt sich auch in bestimmten psychologischen Gesetzen dar, welche die Entwicklung der beiden Grundtriebe beherrschen. Wundt unterscheidet vier Stadien der sittlichen Entwicklung. Auf der ersten Stufe, die er die vorsittliche nennt, sind die beiden Motive nur keimartig entwickelt; Dämonenglaube ohne eigentlich religiöse Bestandteile, Gemeinschaftsverbindungen ohne die Wirksamkeit ethischer Motive bilden die charakteristischen Merkmale dieser Periode. Im zweiten Stadium erwachen die primitiven sittlichen Motive; mit dem Aufkeimen der Ehrfurchts- und Neigungsgefühle wachsen die Anfänge des sittlichen Lebens hervor. Im dritten Stadium tritt die Sonderung der sittlichen Anschauungen ein, im vierten verbinden sie sich wieder zu einer höheren Einheit. So wird die ganze Entwicklung durch das Gesetz der sukzessiven Differenzierung und Unifizierung der sittlichen Begriffe beherrscht.[3]) Zu diesem tritt als zweites Gesetz das Prinzip der Heterogonie der Zwecke. Wundt versteht darunter „die allgemeine Erfahrung, dass in dem gesamten

1) Ethik. B. I. S. 271.
2) Ethik. B. I. S. 272.
3) Ethik. B. I. S. 274.

Umfang menschlicher Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so dass hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozess der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann".[1]) Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist ein Spezialfall des Prinzips der schöpferischen Synthese im Gebiete des sittlichen Lebens[2]) und gibt uns die Erklärung, wie die sittliche Entwickelung von Stufe zu Stufe weiterschreiten und immer neue, reichere Formen der sittlichen Lebensanschauung erzeugen kann.

3. Der zweite Abschnitt der Wundtschen Ethik handelt von der Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen. Während in der ersten und zweiten Auflage des Werkes dieser Teil wesentlich in einer Geschichte der philosophischen Ethik bestand, sind in der dritten Auflage die philosophischen Systeme zu den gleichzeitigen Kulturbewegungen in Beziehung gesetzt worden.[3]) Das erste Kapitel handelt von dem griechisch-römischen Altertum, das zweite von der christlichen Weltanschauung und ihren Wandlungen, das dritte von der Neuzeit. Auf das einzelne brauchen wir hier nicht einzugehen, da wir in unserem Paragraphen über die Geschichte des Eudämonismus auf diesen Abschnitt zurückkommen.

4. Nachdem im ersten Bande der Wundtschen Ethik die Tatsachen des sittlichen Lebens, wie sie uns von der Erfahrung gezeigt werden, analysiert worden sind, hat die Untersuchung alle Vorbereitungen getroffen, um die Prinzipien der Sittlichkeit selbst festzustellen. Davon handelt der dritte Abschnitt, der in vier Unterteile zerfällt. Das erste Kapitel gibt eine Klassifikation und Kritik der philosophischen Moralsysteme; wir werden davon in einem besonderen Ab-

1) Wundt, B. I. S. 275.
2) Wundt, Grundriss der Psych. 1898. S. 387.
3) Ethik. B. I. S. VI. Vorrede zur dritten Auflage.

schnitt reden. Das zweite Kapitel handelt von den psychologischen, das dritte von den (im engeren Sinne) ethischen Prinzipien und das vierte Kapitel von den sittlichen Normen. Von fundamentaler Bedeutung sind hier die psychologischen Prinzipien, von denen man sagen kann, dass sie im eigentlichsten Sinne die Grundlage der Wundtschen Ethik bilden.

5. Im Mittelpunkte der Untersuchung steht der menschliche Wille. Der Willensvorgang zerfällt in Affekt und Willenshandlung.[1]) Die Affekte sind zusammengesetzte psychische Vorgänge, die zwar sowohl Vorstellungen wie Gefühle in sich schliessen, deren charakteristische Bestandteile aber die Gefühle bilden.[2]) Während die Vorstellungen nur indirekt, d. h. durch Verbindung mit Gefühlen, auf die Willenshandlung wirken können, bilden die Gefühle integrierende Komponenten der Willensvorgänge selbst.[3]) Kants Forderung eines aus rein intellektuellen Imperativen entspringenden Wollens, das im Widerspruch zu der in dem Gefühl zum Ausdruck kommenden Neigung erfolgt, ist daher psychologisch unmöglich.

Der Einzelwille erleidet von zwei verschiedenen Seiten Einwirkungen. Einerseits wird er durch die allgemeinen äusseren Naturbedingungen beschränkt, denen gegenüber er seine Selbständigkeit zu wahren hat. Auf der anderen Seite findet sich die individuelle Persönlichkeit als Bestandteil eines Gesamtwillens vor, von dem sie die Direktion für ihre Motive und Zwecke empfängt. Die Frage nach dem Verhältnis von Individual- und Gesamtwillen stellt einen der wichtigsten Punkte in Wundts Ethik dar.[4]) In der Geschichte der Philosophie stehen sich zwei Ansichten, die individualistische und die universalistische, schroff gegenüber. Die erste Ansicht erkennt nur dem Einzelwillen Realität und Ursprünglichkeit zu; das gemeinsame Wollen ist ein durch die einzelnen Persönlichkeiten herbeigeführtes sekundäres Verhältnis. Die

1) Grundriss der Ps. S. 217. Ethik. B. II. S. 34 f.
2) Ethik. B. II. S. 34.
3) Grundriss. S. 221.
4) Lichtig Lipot, Darstellung und Kritik. S. 60 u. 102.

andere Ansicht behauptet den Primat des Gesamtwillens vor dem Einzelwillen. Wundt teilt die universalistische Auffassung, aber so, dass er auch dem Einzelwillen seine Bedeutung wahrt. Diese Anschauung ist das Ergebnis seiner völkerpsychologischen Untersuchungen. Die primäre Funktion des Gemeinschaftslebens, welche alle anderen sozialpsychischen Bildungen erst ermöglicht, ist die Sprache.[1]) Diese ist nur als Erzeugnis des Gesamtwillens, nicht des Einzelwillens verständlich. Daraus geht schon hervor, dass im Zustande primitiver Kultur das gemeinsame Wollen das vorherrschende ist. Die Loslösung des Einzelwillens vom Gesamtwillen zur selbständigen Persönlichkeit ist überall erst das Ergebnis späterer Entwicklung. Wundt sucht das durch ein Gleichnis zu erläutern. Wie das Kind seines individuellen Willens in allmählichem Stufengang sich bewusst werde und langsam aus der Umgebung heraus, von der es sich bis dahin nicht unterschied, zur individuellen Persönlichkeit emporsteige, so sei das gemeinsame Wollen dem individuellen vorzuordnen.[2])

Dem Gesamtwillen ist dieselbe metaphysische Realität wie dem Einzelwillen zuzuerkennen. Wundt liefert dafür den Beweis mit Hülfe der Aktualitätstheorie, die er im Gegensatze zur Substanzialitätstheorie entwickelt.[3]) Er stellt den Satz auf: so viel Aktualität, so viel Realität. Die Aktualität der Seele besteht in den Bewusstseinsvorgängen. Diese sind nicht nur in individueller Ausprägung vorhanden. Sprache, Religion, Recht, Sitte und Kunst sind sozialpsychische Schöpfungen, und deshalb stellt der Gesamtwille ebenso wie der Individualwille ein konkretes psychisches Geschehen dar. Daraus entspringt die Berechtigung, dem Gesamtwillen denselben Grad von Realität zuzuschreiben wie dem Einzelwillen.[4])

---

1) Ethik. B. II. S. 59.
2) Ebenda S. 61.
3) B. II. S. 65.
4) S. 67. Achelis, Ethik. S. 108.

Gesamtwille und Individualwille stehen in Wechselwirkung. Aus dem Gesamtwillen individualisiert sich die selbständige Persönlichkeit, aber sie tut das nicht, um sich von ihm zu lösen, sondern um bestimmend auf den Gesamtwillen zurückzuwirken. Der Gesamtwille erhält von einzelnen führenden Geistern den Anstoss zu höherer Entwicklung: „Dieser Anschauung gibt die religiöse Vorstellung ihren Abschluss, indem sie mit der Gottesidee die Vorstellung eines lenkenden Geistes verbindet, dessen persönlicher Willensakt der letzte Grad der gesamten geistigen Entwicklung sei, einer Entwicklung, von welcher der empirische Weltlauf nur abgerissene, in ihrer Vereinzelung schwer zu enträtselnde Bruchstücke uns darbiete. So verbindet das religiöse Denken in der transcendenten Gottesidee die beiden in der Erscheinungswelt überall auseinanderfallenden Momente des Willens. Denn Gott ist dem religiösen Bewusstsein der schöpferische Weltwille, und als solcher ist er Individualwille und Gesamtwille zugleich.“ [1])

6. An das Problem des Verhältnisses von Gesamt- und Einzelwillen schliessen sich naturgemäss die Erörterungen über die Willensfreiheit an. Wundt wendet sich gegen den extremen Indeterminismus, dessen Behauptung eines völlig regellosen Wollens der wissenschaftlichen Erfahrung als leere Utopie sich erweise. Die Willenshandlungen unterliegen der Kausalität, aber nicht der mechanischen — damit verwirft er den extremen Determinismus — sondern der psychischen. Wundts Lehre von der Willensfreiheit kann nur dann verstanden werden, wenn man sich den Unterschied von psychischer und mechanischer Kausalität klar gemacht hat. „Die mechanische Kausalität, gebunden an die konstante materielle Substanz, erscheint, sobald man ein endlich begrenztes Universum oder einen zureichend isolierten Teil eines unendlichen Weltganzen voraussetzt, als ein zwar durch die wirkliche Ausmessung nie zu erschöpfender, aber doch nicht

1) Wundt, Ethik. B. II. S. 69.

im eigentlichen Sinne unendlicher Kausalverlauf . . . . . Dagegen ist die geistige Kausalität ein nie zu erschöpfender, immer neue geistige Erzeugnisse hervorbringender Prozess."[1]) Das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung herrscht nur im Gebiete der mechanischen Kausalität, im Gebiete des geistigen Geschehens dagegen das Gesetz des geistigen Wachstums.[2])

Wenn wir von diesem doppelten Gesichtspunkte aus die Willenshandlungen betrachten, so sind diese, insofern bei ihnen materielle Vorgänge, Nervenerregungen und Muskelaktionen in Frage kommen, der mechanischen Kausalität unterzuordnen. Sobald sie aber als rein geistige Vorgänge betrachtet werden, unterliegen sie der Kausalität dieses Erfahrungsgebietes. Wohl werden die Erfolge der Willenshandlungen durch ganz bestimmte psychische Wirkungen determiniert, aber sie sind in diesen Ursachen nicht schon fertig enthalten[3]): „So nehmen wir in unserer Beurteilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Übertragung des naturalistischen Kausalbegriffs auf den Willen, dass wir uns anheischig machen, die Willenshandlungen aus ihren Bedingungen vorauszubestimmen, wohl aber im Sinne des überall gültigen Charakters geistiger Kausalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären."[4]) Hier wird der Fehler des gewöhnlichen Determinismus korrigiert, der die Begriffe Kausalität und Zwang identifiziert. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er der Kausalität seines Charakters folgt. Kausalität und Freiheit des Willens sind also Begriffe, die nicht gegenseitig sich aufheben, sondern im Gegenteil einander bedingen.[5])

7. In dem Begriffe der Willensfreiheit ist das Moment der Willkür insofern vorhanden, als ich der inneren Kau-

1) Ethik. B. II. S. 79.
2) Grundriss der Psych. S. 392.
3) Ethik. B. II. S. 72.
4) Ethik. B. II. S. 82.
5) Ethik. B. II. S. 84.

salität zu folgen vermag oder nicht. Die Entscheidung wird für unsere Selbstbeurteilung bedeutungsvoll, indem von ihr unsere Selbstbeurteilung abhängig ist. Die Kriterien dieser Beurteilung sind uns gegeben im Gewissen. Das Wesen des Gewissens besteht in dem Vorhandensein imperativer Motive. Ihre charakteristische Eigentümlichkeit besteht darin: „sie verbinden sich mit dem Bewusstsein, dass sie allen anderen, bloss impulsiven Motiven vorgezogen werden müssen.“ [1]) Diese Eigenschaft der Bevorzugung erlangen sie dadurch, dass sie von Affekten begleitet werden, die ihren Gefühlswert steigern. Diese Affekte der Billigung und Missbilligung, bezogen auf imperative Motive, bilden den eigentlichen Tatbestand des Gewissens. Je nachdem sie der Handlung vorangehen, sie begleiten oder ihr nachfolgen, redet man von einem gesetzgebenden, antreibenden und richtenden Gewissen. Was die Entstehung des Gewissens anbetrifft, steht Wundt auf streng empirischem Standpunkte. Wie alle sittlichen Vorstellungen und Gefühle, so ist auch die Selbstbeurteilung, die im Gewissen zum Ausdruck kommt, ein Produkt der Entwicklung. An dieser Stelle wendet sich Wundt ausdrücklich gegen die aprioristische Anschauung Kants und seiner Anhänger, dass das im kategorischen Imperativ gegebene Pflichtbewusstsein denjenigen Tatbestand des Bewusstseins bilde, der jedem Menschen unmittelbar zukommt und dem übrigen psychischen Geschehen unabhängig gegenübersteht. Diese Auffassung enthalte zwei Voraussetzungen, von denen die eine den sittlichen Tatsachen, die andere der psychologischen Natur des Menschen widerstreite.[2]) Die Geschichte beweise die Wandelbarkeit des Gewissens: „Die eine Erfahrung, dass es ganze Völker und Zeiten gegeben hat, denen der Mord aus Anlässen, die uns verwerflich erscheinen, nicht als ein Verbrechen, sondern als eine ruhmwürdige Tat galt, ist ein zureichendes

1) Ethik. B, II. S. 91.
2) Ethik. B. II. S. 90.

Zeugnis.“ [1]) Ausserdem opfere der Apriorismus die Entwicklungsfähigkeit der sittlichen Ideen und damit den wertvollsten Inhalt des sittlichen Lebens. Nach der anderen Richtung setze sich diese Lehre in Widerspruch zur Psychologie. „Wir kennen kein willkürliches Handeln ohne Gefühle und Triebe, denn diese sind ja kein dem Willen fremdes Geschehen, sondern Teile der Willenstätigkeit selbst, nur durch unsere Abstraktion von ihr trennbar. Es ist daher nicht möglich, dass der Mensch durch ein reines, von allen Gefühlsmotiven befreites Pflichtgebot in seinem Handeln und demzufolge in seinen Urteilen über Handlungen bestimmt werde. Eine solche Ansicht verwandelt mit dem Gewissen auch den Willen in einen abstrakt intellektuellen Prozess, der überhaupt nicht vorkommt.“ [2])

8. Auf den psychologischen Prinzipien bauen sich die ethischen auf. Den Lebens- und Kernpunkt jedes ethischen Systems bildet die Bestimmung der sittlichen Zwecke. Denn wesentlich von ihnen ist die Frage abhängig, nach der Wundt den Wert jeder Ethik bemessen wissen will, die praktische Frage: was sollen wir tun?[3]) Die ethischen Zweckgebiete lassen sich als drei konzentrische Kreise darstellen, je nach dem das sittliche Handeln auf die einzelne Persönlichkeit oder auf die soziale Gemeinschaft oder auf die allumfassende Einheit des geistigen Lebens sich bezieht. Danach ergeben sich die drei Gruppen der individuellen, sozialen und humanen Zwecke.[4]) Das erste Ziel des Individuums ist die Selbsterhaltung. Diese zerlegt sich wieder in die Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung. Wundt wendet sich an dieser Stelle gegen den Eudämonismus und Utilitarismus, Ausführungen, die wir weiter unten genauer besprechen werden. Die Zwecke des sittlichen Handelns können nicht, wie der Utilitarismus meint, Lustwerte, sondern

1) B. II. S. 99.
2) Ethik. B. II. S. 91.
3) Ethik. B. II. S. 110. Zur Moral der liter. Kr. S. 5.
4) Ethik. B. II. S. 107.

nur sittliche Werte sein. Als die nächsten Gegenstände des sittlichen Handelns erscheinen zwei soziale Zwecke: Die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Auch diese Begriffe sind nicht eudämonistisch zu verstehen. Es handelt sich nicht um subjektive Lustgefühle, sondern um objektive geistige Werte, wie sie in den grossen sozialen Gemeinschaften sich darstellen. Die sozialen Zwecke dienen wieder den humanen Zwecken, in die alle anderen Zweckgebiete aufgehen. Man hat hier gegen Wundt geltend gemacht, dass der Begriff der objektiven Werte einen Widerspruch enthalte.[1]) Hartmann meint, der Begriff „Wert" bedeute eine bestimmte Beziehung zwischen einem Objekt und einem Subjekt. Eine Sache hat für mich Wert, weil ich sie schätze und erstrebe. Tue ich das nicht, so schwindet jeder Wert dahin. Also gibt es nur subjektive Werte; der Ausdruck „objektiver Wert" ist eine contradictio in adjecto. Dass aber die geistigen Schöpfungen subjektive Werte sind, kann Wundt unserer Meinung nach nicht zugeben: er würde dann in den von ihm aufs heftigste bekämpften Eudämonismus zurückfallen. Hier ist in der Tat ein Angriffspunkt vorhanden, von dem aus eine Widerlegung der Wundtschen Ethik beginnen muss.[2])

9. Eine charakteristische Eigentümlichkeit des sittlichen Handelns besteht darin, dass wir dasselbe niemals allein nach den Zwecken beurteilen, sondern dieselben zu den sittlichen Motiven in Beziehung setzen.[3]) So schliesst sich die Betrachtung der sittlichen Motive naturgemäss an die Darstellung der sittlichen Zwecke an. Wundt steht — in dem im folgenden entwickelten Sinne — auf dem Standpunkt der Gefühlsethik. Er behauptet, dass jeder Willensakt aus Gefühlen hervorgehe. „Besondere Gefühlsmotive,

1) Sommer, Individualismus oder Evolutionismus S. 94, E. v. Hartmann in Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik 95 S. 102 f., Stange, die christliche Ethik S. 29.

2) Vergl. unten S. 58.

3) Ethik B. II. S. 106.

die anderen, etwa reinen Verstandesmotiven gegenübergestellt werden könnten, gibt es nicht: Der Mensch handelt nicht das eine Mal nach unmittelbarem Gefühl, ein anderes Mal nach Reflexionen, sondern immer nach Gefühlen."[1]) Die Motive lassen eine Stufenfolge erkennen. Indem die Gefühle an einzelne Wahrnehmungen oder an empirische Zweckvorstellungen oder an ideale Zielideen geknüpft sein können, ergeben sich die drei Gruppen der Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmotive.[2])

Die unmittelbare Wahrnehmung liefert die nächsten Motive unserer Willensrichtung. Das Selbstbewusstsein des Menschen gibt die Vorstellung des eigenen Ich; das an diese Wahrnehmung gebundene Gefühl ist das Selbstgefühl. Mit diesem steht das Mitgefühl auf einer Stufe, welches an die Vorstellung des individuellen Bewusstseins gebunden ist, dass „sich der Individualwille in einem Gesamtwillen eingeschlossen findet."[3]) Wundt verwahrt sich gegen die Ableitung des Mitgefühls aus dem Selbstgefühl. Wie die Vorstellung des eigenen Ich der anderer gleichartiger Wesen selbständig gegenübersteht, so sind Selbstgefühl und Mitgefühl gleichzeitig entstandene Gefühlsformen. Die zweite Gruppe der sittlichen Motive bilden die Verstandesmotive. Sie „werden wirksam, sobald zwischen die einwirkenden Vorstellungen und den Entschluss zur Handlung die Überlegung tritt."[4]) Diese besteht in der Erwägung bestimmter Zwecke, welche zusammen mit den entsprechenden Gefühlen die Willenshandlung auslösen. Die Zwecke gliedern sich in individuelle und soziale Zwecke. Ihnen entsprechen die beiden Gebiete der eigennützigen und gemeinnützigen Triebe. Die dritte Gruppe der sittlichen Motive bilden die Vernunftmotive. Sie sind da vorhanden, wo „der unmittelbare Zusammenhang aller Einzelhandlungen mit der Unendlichkeit

1) B. II. S. 125.
2) B. II. S. 126.
3) B. II. S. 128.
4) B. II. S. 129.

der sittlichen Welt und die Einsicht, dass der individuelle Wille der Idee dieses Zusammenhanges entsprechen soll, zum klar bewussten Bestimmungsgrund des Handelns geworden ist.“ [1])

10. Aus der Bestimmung der Zwecke und Motive des sittlichen Handelns ergeben sich die ethischen Normen. Sie gliedern sich den Zweckgebieten entsprechend in die drei Gruppen der individuellen, sozialen und humanen Normen. In jedem dieser Gebiete kann wieder eine subjektive und eine objektive Norm unterschieden werden: Die erste bezieht sich auf das Motiv oder die Gesinnung, die andere auf den Zweck oder die Handlung.[2]) So kommt Wundt zur Aufstellung von sechs Normen oder besser von drei Doppelnormen.[3]) Auch hier tritt die harmonische Symmetrie zu Tage, die das ganze Gebäude der Wundtschen Ethik durchdringt.

Mit diesem Abschnitt ist der prinzipiell wichtige Teil des Werkes zu Ende. Der vierte Abschnitt behandelt die Anwendung der sittlichen Grundsätze auf die sittlichen Lebensgebiete, die von unten nach oben steigend in die einzelne Persönlichkeit, die Gesellschaft, den Staat und die Menschheit sich gliedern, Ausführungen, auf die wir in dieser Arbeit nicht näher einzugehen brauchen.

11. In dem ethischen Systeme Wundts tritt immer wieder ein Grundgedanke von eminenter Bedeutung hervor, den man als das schöpferische Prinzip dieser Ethik bezeichnen kann: Der Entwicklungsgedanke.[4]) Das sittliche Leben ist ein ins Unendliche fortschreitender Entwicklungsprozess. Seine Elemente sind in den der psychologischen Natur des Menschen eigentümlichen Ehrfurchts- und Neigungsgefühlen gegeben. Aus ihrer Wechselwirkung resultieren nach den Gesetzen der Differenzierung und Unifizierung der sittlichen

1) B. II. S. 136.
2) B. II. S. 183.
3) B. II. S. 185—193.
4) Lichtig Lipot, Darstellung und Kritik S. 98.

Begriffe diejenigen Erscheinungen des geistigen Lebens, die wir als Sittlichkeit bezeichnen. Der Träger dieser Entwicklung ist der menschliche Wille als Gesamt- und Einzelwille, durch deren Wechselwirkung das sittliche Leben immer höher und höher steigt, zu dem sittlichen Ideal emporstrebend, welches das unendliche Ziel der Entwicklung darstellt. Die sittlichen Zwecke, Motive und Normen, der Begriff des Sittlichen[1]) werden durch den Entwicklungsgedanken bestimmt.[2])

Der Entwicklungsgedanke, und zwar in der universalistischen Form, bildet das positive Grundprinzip der Wundtschen Ethik. Ihm tritt sofort ein zweites negatives Prinzip an die Seite, das mit dem ersten Grundgedanken verbunden das ganze Gewebe des ethischen Systems wie ein roter Faden durchzieht. Die englische Moralphilosophie hatte sich des Entwicklungsgedankens bedient, um dadurch die utilitaristische Anschauung zu erläutern und zu beweisen. Wundt erklärt in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Ethik, dass er sich mit der englischen Moralphilosophie durchgehends im Widerspruch befinde und dass die Widerlegung dieser Ansicht eine der Hauptabsichten seiner ganzen Darstellung sei.[3]) Seine Ethik ist idealistisch und vertritt im Gegensatz zum Nützlichkeitsprinzip das sittliche Ideal als die letzte Quelle des sittlichen Handelns.[4]) Dieser antiutilitaristische oder antieudämonistische Gedanke bildet den negativen Grundgedanken der Wundtschen Ethik. Den Beweis für diese These sollen die folgenden Ausführungen erbringen, nachdem wir zuvor den Eudämonismus selbst im Anschluss an Wundts Äusserungen über denselben einer kurzen Betrachtung unterzogen haben.

---

1) Ethik. B. II. S. 159.

2) Das Evolutionsprinzip stammt aus der Biologie. Eine mechanische Entwicklungstheorie findet sich bei John Stuart Mill, Herbert Spencer und Darwin. Die teleologische Evolutionstheorie hat zum ersten Male Schelling und seine Schule zur Bedeutung gebracht. (Wundt, Ethik. B. I. S. V.)

3) Wundt, Ethik. B. I. S. IV. Zur Moral der lit. Kr. S. 7.

4) Zur Moral der lit. Kr. S. 8.

§ 3. Wundts Anschauungen über Begriff und Geschichte des Eudämonismus.

I.

1. Die ethische Anschauung, die wir mit dem Namen Eudämonismus bezeichnen, ist so alt wie die Geschichte der Ethik selbst. Der Ausdruck *εὐδαιμονισμός* findet sich zum ersten Mal bei Aristoteles Eth. Nic. IV 13. Unter Eudämonismus verstehen wir, wie aus dem Namen hervorgeht, diejenige Moral, deren Prinzip die Eudämonie d. h. die Glückseligkeit oder besser die Lust[1]) ist. Diese Ausdrücke bedürfen noch einer näheren Bestimmung. Unter Glückseligkeit versteht Kant in der Kritik der praktischen Vernunft „den Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht.“[2]) Die Glückseligkeit ist ein Gut, das von uns erstrebt wird; deshalb ist nach Stange der Eudämonismus seinem Charakter nach Güterlehre.[3]) Damit stimmt auch Wundt überein, indem er das Wesen der eudämonistischen Moralsysteme darin begründet findet, dass das sittliche Handeln sich „auf die Verwirklichung unmittelbar zu realisierender Güter, d. h. solcher, die entweder dem Handelnden selbst oder seinen Mitmenschen oder beiden zusammen zu statten kommen“,[4]) richtet.

2. Wundt rechnet den Eudämonismus zu den autonomen Moralsystemen, weil „seine sittlichen Zwecke als dem Menschen selbst angehörige, durch ursprüngliche Anlagen und natürliche Entwicklungsbedingungen entstandene“ zu

---

1) Fechner, Vorschule der Ästhetik 1897 S. 11. Ueber *εὐδαίμων* vergl. Heinze, der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. Abhandlungen der phil.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Wiss. B. 8. 1883.

2) Kants Werke. Ausgabe Hartenstein. B. V. S. 130.

3) C. Stange, Einleitung B. I. S. 21.

4) Wundt, Ethik B. II. S. 5.

erkennen sind, nicht zu den autoritativen oder heteronomen Moralsystemen, deren Zwecke „nicht in der eigenen Natur des Menschen ihre Quelle haben, sondern durch einen äusseren Befehl, der Gehorsam fordert, an ihn herantreten“.[1]) Kant dagegen bezeichnet den Eudämonismus als heteronome Moral.[2]) Diese Verschiedenheit des Sprachgebrauches erklärt sich daraus, dass Kant allein die Vernunft, Wundt die ganze Natur des Menschen als Quelle des sittlichen Gesetzes betrachtet. Deshalb liegt das Glückseligkeitsstreben bei dem ersten ausserhalb, bei dem andern innerhalb des gesetzgebenden sittlichen Subjektes.

3. Der Eudämonismus zerfällt in mehrere Gruppen. Indem entweder das eigene Glück oder das Wohl der Gesamtheit als sittlicher Zweck erscheint, ergeben sich die Formen des individuellen und universellen Eudämonismus. Die erstere Richtung wird gewöhnlich als Egoismus, die zweite als Utilitarismus bezeichnet. Der Genesis nach ist, wie Wundt ausführt, der Egoismus ein Erzeugnis griechischer Denkungsart, die Utilitas dagegen eine Bildung spezifisch römischer Moral. „Unser Wort < Nutzen > übersetzt das lateinische Wort schlecht. Eher deckt sich dieses mit unserem Begriff der < Wohlfahrt >, der nur hinwiederum zu sehr das öffentliche vor dem privaten Interesse hervorhebt. Die römische *Utilitas* vereinigt eben beides, den Nutzen des Einzelnen und die Wohlfahrt Aller.“[3]) Indessen schliesst sich Wundt keineswegs der römischen Auffassung der Wohlfahrtsmoral an. Er versteht unter Utilitarismus im allgemeinen diejenige Moral, als deren Zweck das Gesamtwohl erscheint. Die Wohlfahrtsmoral spaltet sich wieder in zwei entgegengesetzte Richtungen, indem entweder eigennützige oder gemeinnützige Motive die utilitaristische Handlung verursachen. So ergeben sich die beiden Formen der

---

1) Ethik. B. II. S. 5.
2) Kants Werke B. V. S. 68.
3) Wundt, Ethik B. I. S. 318.

egoistischen und altruistischen Wohlfahrtsmoral. Der Standpunkt der ersteren Richtung ist also folgender: als Zweck gilt das Gesamtwohl; das Motiv, das mich diesen Zweck erstreben lässt, ist mein eigenes Wohl. Die zweite Richtung stimmt mit der ersteren hinsichtlich des Zweckes völlig überein, das Motiv aber ist nicht das egoistische, sondern das altruistische Interesse. Der altruistische Utilitarismus zerfällt wieder in eine gemässigte und extreme Richtung, je nach dem man die egoistischen Neigungen zulässt, so lange sie nicht über die altruistischen das Übergewicht erlangen, oder sie a limine verwirft.[1])

Wir können also im Sinne Wundts folgende Tafel aufstellen:

Einteilung der eudämonistischen Moralsysteme

nach Zwecken	I. Individueller Eudämonismus oder Egoismus. II. Universeller Eudämonismus oder Utilitarismus oder Wohlfahrtsmoral.
nach Motiven	1. Die egoistische Wohlfahrtsmoral.[2]) 2. Die altruistische Wohlfahrtsmoral. a) Gemässigte Richtung. b) Extreme Richtung.

1) Ethik. B. II. S. 16.

2) Wie bei der altruistischen Wohlfahrtsmoral müsste Wundt auch schon bei der egoistischen eine extreme und eine gemässigte Richtung unterscheiden. Die extreme würde die altruistischen Neigungen ausschliessen; die gemässigte würde dieselben zulassen, soweit sie den egoistischen keinen Eintrag tun. Es würde sich dann zeigen, dass die beiden gemässigten Richtungen der egoistischen und altruistischen Wohlfahrtsmoral einander sehr nahe stehen und ineinander übergehen. Ausserdem bemerkt man leicht, dass die Scheidung nach Zwecken und Motiven sich nicht scharf durchführen lässt, dass vielmehr diese beiden Gesichtspunkte, wenn sie auch anfänglich getrennt werden müssen, doch am Ende ineinander überlaufen.

II.

Nachdem die eudämonistischen Moralsysteme im Anschluss an Wundt nach Form und Inhalt charakterisiert worden sind, kann es nicht die Aufgabe dieser Abhandlung sein, einen vollständigen Abriss der Geschichte des Eudämonismus zu bieten. Wir werden nur das Material historisch-kritisch verarbeiten, das uns Wundt selbst im zweiten Abschnitt seiner Ethik über die Entwicklung der sittlichen Lebensanschauungen, in anderen mehr gelegentlichen Äusserungen und auch in seiner „Einleitung in die Philosophie" an die Hand gibt, wobei aber Ergänzungen aus anderen Autoren beigefügt sind, da ja Wundt keine eigentliche Geschichte des Eudämonismus beabsichtigt hat.[1])

4. Das Kernproblem der Ethik besteht offenbar in der Frage nach dem Wesen des Sittlichen. Die Geschichte der sittlichen Lebensanschauungen stellt das kontinuierlich fortgesetzte Bemühen der Menschheit zur Lösung dieser Frage dar. Wenn wir nun die historische Entwicklung überblicken, so scheinen uns nicht immer da Fortschritte zur Lösung des Problems gemacht zu sein, wo *clare et distincte* definiert wird, was das Sittliche sei, als vielmehr da, wo festgelegt wird, was es nicht sei. In anderer Weise ausgedrückt: Die Abgrenzung des Sittlichen gegen die mit ihm konfundierten fremdartigen Elemente, die Scheidung der sittlichen Werturteile von den natürlichen — das ist die wichtigste Aufgabe der Ethik. Auf der untersten Stufe der sittlichen Entwick-

---

1) Einen auf 23 Seiten zusammengedrängten Abriss einer Geschichte des Eudämonismus bietet Döring, Philos. Güterlehre 1888. S. 29—52. S. 31 verheisst er eine demnächst unter dem Titel „Geschichte der Philosophie als Güterlehre" zu veröffentlichende Arbeit, ein Versprechen, das er bis jetzt nur zum Teil eingelöst hat, in seiner „Geschichte der griechischen Philosophie" 2 Bände. 1903. Vergl. Heinze, der Eudämonismus in der griech. Phil. Abhandlungen der phil. histor. Klasse der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. B. VIII. 1883. Viel Material bei Jodl, Geschichte der Ethik. 2 Bände. 1889. Neben der dritten ist auch die zweite Auflage der Ethik Wundts zu berücksichtigen.

lung finden wir überall das Sittliche mit dem Natürlichen gleichgesetzt: Sittlichkeit und Glückseligkeit fallen zusammen. „Überall gilt den homerischen Griechen das wirkliche Leben mit seinen Freuden und Schmerzen, seinen Gütern und Enttäuschungen als der einzige Grund und Zweck des Handelns. Auch die Götter haben für ihn nur eine Bedeutung als Stifter und Erhalter der natürlichen Lebensordnung. Und das Leben glücklich zu gestalten, ist das Ziel alles menschlichen Strebens. So gewinnt hier die Eudämonie, die Glückseligkeit, jene herrschende Bedeutung, die sie in der praktischen Ethik der Griechen bis in die späteren Zeiten bewahrt hat.“[1])

5. Als die Frage nach der Natur des Sittlichen in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion gestellt wurde, musste auf Grund der griechischen Lebensanschauung die Antwort erfolgen: sittlich ist das, was Lust bringt. Das gilt zunächst von den ältesten griechischen Denkern, deren Ethik wir allerdings nur wenig kennen,[2]) und dann von den Sophisten, deren Moral uns besser überliefert ist. Als gemeinsames philosophisches Axiom gilt den Sophisten der Satz, den Protagoras ausspricht, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei. Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen. Indem unter dem ἄνθρωπος das einzelne Subjekt verstanden wird, charakterisiert sich die sophistische Moral als individualistisch. Für den einzelnen aber kann die

---

1) Wundt, Ethik B. I. S. 281.

2) Wundt, Ethik B. I. S. 284 f.: „Jener älteste Abriss einer Geschichte der Anfänge der Philosophie, die wir in dem ersten Buch der aristotelischen Metaphysik besitzen, beeinflusst hier bis auf den heutigen Tag unsere Schätzung dieser ältesten Denker. Weil es dem Aristoteles in dieser Einleitung seinem Thema gemäss nur auf eine Schilderung und Kritik der vorangegangenen kosmologischen Lehren ankam, so gelten uns jene noch heute schlechthin als „Kosmologen“ und „Physiker“. Und doch fehlt es nicht an Spuren, die darauf hinweisen, dass diese Zeit des 7. und 6. Jahrhunderts eine Zeit gewaltiger ethischer und religiöser Bewegungen gewesen ist, die vor allem in eben jenen „Kosmologen“ einen energischen Ausdruck fand“.

Maxime der praktischen Moral nur der Nützlichkeitsstandpunkt sein. So führt die sophistische Ethik konsequent zum Egoismus.[1]) Auch in der Ethik des Sokrates steht der individuelle Nutzen als der entscheidende Gesichtspunkt im Mittelpunkte der sittlichen Reflexion. Aber der Eudämonismus, der bei ihm zu Tage tritt, unterscheidet sich doch in zwei Punkten wesentlich von dem der sophistischen Moral. Wenn die Sophisten als Mass aller Dinge das einzelne Subjekt, losgelöst von der Gemeinschaft, betrachten, so bildet bei Sokrates der Mensch als Gattung oder die Menschheit den Massstab aller Glückseligkeitswerte. Deshalb erscheinen ihm Staat, Volksreligion und Sitte als hohe sittliche Güter. Ferner gewinnt die Moral des Sokrates dadurch einen tieferen Inhalt, „dass sein Denken überall auf die Scheidung des Unwesentlichen und Veränderlichen vom Bleibenden und Wertvollen gerichtet ist. So gelten ihm denn auch alle die Beweggründe als nichtig oder mindestens als untergeordnet, die auf die Befriedigung vorübergehender Lust oder vorübergehenden Nutzens ausgehen, die aber als die wahrhaft menschenwürdigen, die eine dauernde Befriedigung erwecken".[2])

6. In der weiteren Geschichte der griechischen Ethik musste der der menschlichen Vernunft eigene Simplifikationstrieb die Forderung aufstellen, die Vielheit der Güter auf ein einziges höchstes Gut zu reduzieren. Das ist ein Fortschritt der Platonischen Ethik. Während die untergeordneten Güter nur eine vorübergehende Glückseligkeit gewähren, schliesst das oberste Gut die intensiv und extensiv höchste Lust ein. Daraus folgt, dass die höchste Lust eine unbegrenzt dauernde sein muss. Da diese im endlichen Leben erfahrungsgemäss nicht erreicht wird, so muss dieselbe in einem transcendenten Dasein verwirklicht werden.[3]) An diesem Punkte fliesst die ethische Reflexion des Verstandes in die

1) Ebendaselbst S. 291.
2) Wundt, Ethik B. I. S. 293.
3) Wundt, Ethik B. I. S. 297.

religiöse des Glaubens über: Die höchste Glückseligkeit ist die Verähnlichung mit Gott.[1]) Die idealistische Ethik Platos wird durch die realistische des Aristoteles abgelöst. „Nicht was das Gute an und für sich oder in einer überirdischen Welt sei, sondern was es für den Menschen innerhalb der Bedingungen der wirklichen Welt bedeute, darin liegt demnach für Aristoteles das ethische Problem.“[2]) Er ist mit Plato darüber einig, dass der einzelne nicht für sich, sondern nur in der staatlichen Gemeinschaft das höchste Gut erreichen könne. Dieses besteht in der Erreichung der Glückseligkeit: ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν.[3]) Über den Satz, dass die Glückseligkeit den Inhalt des Guten bilde, kann nach der Meinung des Aristoteles kein Streit sein; „nur darüber, was sie sei und wodurch sie gefördert werde, sind verschiedene Ansichten möglich“.[4]) Die sinnliche Lust, der Reichtum, die Ehre und die anderen äusseren Güter sind unerlässlich zur vollkommenen Glückseligkeit, die höchste Lust aber gewährt allein das theoretische Denken, das sich in der metaphysischen Erkenntnis des Weltzusammenhangs betätigt.[5]) Wir können hier die Darstellung Wundts noch nach einer Seite hin ergänzen. Wie sehr auch Aristoteles die Glückseligkeit betont, so ist doch dieser Begriff bei ihm ganz anders geartet als der Lustbegriff der Sophisten und der kyrenaischen Schule. Dass sittliches Handeln und Glückseligkeit zusammengehören, steht allen griechischen Denkern axiomatisch fest. Aber wenn den Sophisten die Lust der unmittelbare Zweck des Handelns ist und das sittliche Tun erst der mittelbare, so ist bei Aristoteles die Reihenfolge umgekehrt. An erster Stelle steht die Tätigkeit des sittlichen Subjektes, aus ihr ergibt sich dann die Glückseligkeit als das notwendige Produkt dieser Aktivität.[6])

1) Republik X 613. Phaed. 62. Theaetet 176.
2) Wundt, Ethik B. I. S. 303.
3) Eth. Nic. I. 13. Wundt B. I. S. 304.
4) Wundt B. I. S. 304.
5) Wundt I. S. 304. 308 f.
6) Jodl B. I. S. 14.

7. Diese Auffassung des Verhältnisses von Glückseligkeit und sittlichem Handeln haben sich die Stoiker mit geringen Abweichungen angeeignet. Die Sittlichkeit fliesst aus der freien, vollkommenen Übereinstimmung mit der Weltvernunft. Besitz und Betätigung dieser Gesinnung ist das höchste Gut, das der Weise erreichen kann. Bestimmter als Aristoteles erklären die Stoiker, dass beim sittlichen Handeln die Lust nur Folge, nicht Zweck unserer Tätigkeit sein dürfe. Wohl erkennen sie gewissen äusseren Gütern, wie dem Reichtum und der Gesundheit, einen bedingten Wert zu; dauerndes Glück aber gewährt dem Weisen allein der Besitz der Tugenden, unter denen wieder die negative Tugend der ἀπάθεια (= Freisein von πάθη = Affekten) den ersten Rang einnimmt.[1]) Die Stoiker machen den Versuch, das eigentlich Sittliche seiner aussersittlichen, eudämonistischen Elemente zu entkleiden. Dieses Bestreben ist der Stoa eigentümlich im Gegensatz zu den Epikuräern, die den Glückseligkeitsbegriff mit Bewusstsein zum Fundament ihrer Ethik machen. Das tritt besonders in zwei Punkten hervor: „in der Bevorzugung des persönlichen Elementes, das auch hier in der Schilderung des die wahre Glückseligkeit geniessenden, der Aufregung des öffentlichen Berufes entsagenden Weisen seinen Ausdruck findet; und in der starken Betonung der negativen Seite der Glückseligkeit, der Vermeidung aller jener unlustbereitenden Störungen, die sie trüben können".[2]) Die Schmerzlosigkeit, die ἀταραξία ist der selige Zustand, der den Epikuräern als höchstes Gut gilt. Wundt charakterisiert die verschiedene Wertung der Glückseligkeit bei den Stoikern und Epikuräern in folgender Weise: „während demnach der Stoa die Tugend, da sie in der Unterdrückung der Leidenschaften besteht, als ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut gilt, aus dessen Besitz erst die wahre Glückseligkeit entspringe, kehrt sich bei den Epikuräern dieses Verhältnis um: Ziel alles Strebens

1) Wundt B. I. S. 312.
2) Wundt B. I. S. 313.

ist die Glückseligkeit, und die Tugend ist nur das Mittel, dieses Ziel zu erreichen".[1])

8. Die weitere Geschichte der eudämonistischen Ethik wird durch jene Verbindung bestimmt, welche die überlegene hellenische Geistesbildung mit der römischen Kultur eingeht. Die griechische Philosophie wird von der römischen fortgesetzt. Nun lautet das Urteil der meisten Ethiker dahin, dass die römische Philosophie die Weiterbildung der griechischen Lebensanschauung im wesentlichen nicht gefördert habe.[2]) Dieser allgemein verbreiteten Ansicht glaubt Wundt widersprechen zu müssen: „Dazu war doch die sittliche Begabung der Römer eine zu energische und zu selbständige, als dass sie nur die Nachbeter jener Lebensweisheit hätten sein sollen, die das untergehende Griechentum in den stoischen, epikureischen oder akademischen Lehren zu bieten wusste."[3]) Die Römer haben das Verdienst, die Rechtswissenschaft begründet zu haben. Ihre Rechtsanschauung ruht auf dem Grundsatz, dass das individuelle und das allgemeine Interesse gleichwertige Korrelate sind. Dieser Grundgedanke des Rechts wird auf die Moral übertragen. Den Beleg dafür bietet die Ethik Ciceros, die nach dieser Richtung hin in dem Satze gipfelt: Unum debet omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum.[4]) Wenn nun auch dieser soziale Eudämonismus in der griechischen Ethik bei Plato und Aristoteles deutliche Präformationen aufweist, in voller Klarheit tritt er erst in der römischen Moral hervor; darin müssen wir Wundt durchaus Recht geben. Auf das einzelne der Ciceronischen Moral einzugehen, kann nicht die Aufgabe dieses Paragraphen sein.

9. Die römisch-griechische, nicht die rein griechische Lebensanschauung ist für die weitere Geschichte der Ethik

1) Wundt B. I. S. 314.
2) Jodl B. I. S. 32 f.
3) Wundt, Ethik B. I. S. 319.
4) De officiis III 6, 26 Wundt B. I. S. 322.

von Einfluss gewesen, zunächst für die christliche Moral. Die Frage, ob die Ethik Jesu und des Urchristentums eudämonistischen Charakter an sich trage, erscheint sehr schwierig. Wundt bejaht sie: „Ein Ideal, das den trügerischen Wahngebilden eines hoch gesteigerten Glücksbedürfnisses seinen Ursprung verdankt, kann selber unmöglich von den Trübungen frei bleiben, die diesen Ursprung umgeben. Der auf das höchste gespannten sittlichen Kraft, die hier zur Tat wird, steht eine auf das äusserste gesteigerte Selbstsucht, ein unersättliches Glücksbedürfnis, das den Lebensgenuss ins unendliche steigern möchte, gegenüber.“[1]) Zur Kritik dieser Äusserung ist es notwendig, zwischen der Moral Jesu und der des Urchristentums scharf zu unterscheiden. Was die erstere anlangt, so müssen wir die Behauptung Wundts in Abrede stellen.[2]) Was die Moral des Urchristentums betrifft, so können wir Wundt in seinem Urteil durchaus Recht geben. Auch die christliche Ethik der mittelalterlichen Scholastiker weist deutlich eudämonistische Elemente auf. Ciceros Utilitätsmoral ist hier von grösstem Einfluss gewesen. Das lässt sich vor allem bei Ambrosius,[3]) Augustin[4]) und Thomas Aquinas[5]) nachweisen. Es handelt sich jedoch immer nur um einzelne eudämonistische Gedanken, nicht um ein bewusstes Geltendmachen des Glückseligkeitsprinzips. Deshalb brauchen wir auf die Ethik des Mittelalters (und auch der Reformation)[6]) nicht weiter einzugehen.

---

1) Wundt, Ethik B. I. S. 332.

2) Die Ethik Jesu in ihrem Verhältnis zum Eudämonismus wird der Vorwurf einer speziellen Untersuchung sein, die der Verfasser zum Teil schon in Angriff genommen hat und bald zum Abschluss zu bringen gedenkt.

3) Wundt B. I. S. 340.

4) Ethik B. I. S. 342.

5) B. I. S. 356.

6) Interessant ist das Urteil Wundts über Luther: „Nicht eine neue Religion, aber eine neue Ethik hat Luther der Welt gebracht, eine Ethik, die ebenso weit abliegt von den Anschauungen des Urchristentums und des Mittelalters, wie von denen der antiken Welt.“ (S. 367.)

10. Eine neue Periode in der Geschichte des Eudämonismus beginnt erst mit der bewussten Erneuerung der griechischen Glückseligkeitsmoral durch Bacon und Hobbes. Von der im Altertum und im Mittelalter herrschenden spekulativen Ethik unterscheidet sich Bacon durch die empirische Methode der praktischen Philosophie. Den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildet nicht die Metaphysik, sondern die Psychologie. Indem er in dem Seelenleben des Menschen die Quelle des Sittlichen aufzufinden sucht, stellen sich ihm als Triebfedern des sittlichen Handelns zwei Interessen dar, von denen die eine auf das Einzelwohl, die andere auf das Gesamtwohl zielt. „Das Einzelwohl besteht in der Befriedigung der individuellen natürlichen Triebe, der Selbsterhaltung, der Selbstvervollkommnung und der Fortpflanzung. Das Gesamtwohl beruht auf der Befriedigung der Bedürfnisse, die durch die Verhältnisse der menschlichen Gattung bestimmt werden, und durch die jedem Einzelnen gewisse Pflichten gegen die Menschheit überhaupt, sowie gegen die besonderen Gesellschaftskreise, in denen er sich befindet, auferlegt sind.“[1]) Die wahre Sittlichkeit besteht im gemeinnützigen Handeln. Bacon vertritt hier die volle Ursprünglichkeit der sozialen Motive des sittlichen Handelns und ist keineswegs geneigt, dieselben auf egoistische Motive zu reduzieren.[2]) Diesen Versuch unternimmt Hobbes. Über das, was gut oder böse sein soll, hat allein das individuelle Nützlichkeitsinteresse zu entscheiden. Deshalb will der einzelne das Gesamtwohl nur aus dem Grunde fördern, weil das seinem eigenen Interesse dient. So gelangt Hobbes zum Standpunkt einer egoistischen Wohlfahrtsmoral.[3]) Fast dieselbe Auffassung der Motive und Zwecke des sittlichen Handelns wie bei Hobbes tritt uns in der Ethik Lockes entgegen. Das einzige Motiv des menschlichen Handelns ist die Selbstliebe, deren psychologische Analyse zeige, dass

1) Wundt B. I. S. 379.
2) Wundt B. I. S. 380 ff. Vergl. Jodl B. I S. 386. Anmerk. 10.
3) Wundt, Ethik B. I. S. 381. B. II. S. 11.

sie auf dem Vorhandensein von Lust- und Unlustgefühlen beruht. Zweck der Sittlichkeit ist das Gesamtwohl, das sich in der Summe der Einzelwohlfahrten darstellt.[1]) An Locke schliesst sich die theologische Utilitätsmoral an, als deren Vertreter namentlich Paley in Betracht kommt. Das Neue, das diese Richtung zu dem Utilitarismus Lockes hinzubringt, ist nur das theologische Gewand. Sie wird von Wundt aufs schärfste verurteilt: „Das Sittengesetz wird hier zu einem äusseren Gebot, das weniger durch seinen Inhalt verpflichtet, als dadurch, dass es von Gott gegeben ist; und die Erfüllung der Pflicht wird zu einem Akt der Klugheit, da jeder Einsichtige die dauernden Güter den vergänglichen vorziehen muss . . Unter den verschiedenen Gestaltungen der Reflexionsmoral ist diese sicherlich die oberflächlichste und im Grunde auch die unsittlichste.“[2])

11. Die Entwicklung der philosophischen Ethik in der Neuzeit, welche von England ausgegangen ist, erreicht zunächst ihren Höhepunkt in der Ethik Spinozas. Seine Moral gewinnt dadurch einen egoistischen Charakter, dass „der amor intellectualis Dei und die Beseligung, die das Einzelwesen aus ihm selbst für sich schöpft, die einzige höchste Tugend und zugleich der höchste Lohn derselben ist“.[3]) Das ethische Grundprinzip Spinozas ist also ein spiritualisierter Egoismus. „Tugendhaft sein, der Leitung der Vernunft folgen und seinen eigenen Nutzen erstreben, fallen für Spinoza zusammen; doch versteht er freilich den Nutzen nicht im Sinne der populären Utilitätsmoral, nicht als Streben nach äusseren Vorteilen, das nur aus einem inadäquaten Erkennen entspringt und die leidenden Affekte befördert, sondern als Erhaltung des eigenen Seins in seiner Verbindung mit dem unendlichen Sein, wie es von der adäquaten Erkenntnis erfasst wird.“[4]) Auch in der Ethik des Leibniz

1) Wundt B. I. S. 400.
2) Wundt B. I. S. 402. Jodl. B. I. S. 205.
3) Wundt, Ethik B. I. S. 406. Jodl B. I. S. 334.
4) Wundt, Ethik B. I. S. 391.

gehören die Begriffe Tugend und Glückseligkeit zusammen. Er bezeichnet geradezu die Weisheit als die Wissenschaft der Glückseligkeit. Wenn bei Spinoza „an das Erkennen der Affekt, an das höchste Erkennen der vollkommenste Affekt, die intellektuelle Liebe zu Gott geknüpft ist, so kommt bei Leibniz zu der Vorstellung das Streben, zu der klaren Vorstellung ein klar bewusstes Streben, das mit Glückseligkeit verbunden ist und in der Liebe zu Gott und den Mitgeschöpfen besteht.“ [1]) Bei Christian Wolff, dem Fortsetzer der Leibnizschen Philosophie, treten die eudämonistischen Gedankengänge noch mehr in den Vordergrund; das Vollkommene und das Nützliche werden gleichgesetzt.[2])

12. Die Aufklärung, die von England ausgegangen ist, findet in Frankreich ihre Vertreter in Helvetius und Holbach. Beide Philosophen stimmen in der Ansicht überein, dass der Mensch von Natur egoistisch veranlagt ist. Sie sind aber zugleich der festen Zuversicht, dieser natürliche Egoismus könne von weisen Gesetzgebern so gelenkt werden, dass er die allgemeine Glückseligkeit zu fördern imstande sei.[3])

13. Der bisher dargestellte Utilitarismus der neueren Philosophie ist von der Überzeugung getragen, dass das Sittliche das Resultat egoistischer Überlegung sei. Indessen das Sittlich-Gute wird ja gar nicht, oder erst indirekt durch die Reflexion vermittelt, die unmittelbare Quelle des sittlichen Handelns ist das Gefühl. So entwickelt sich eine Gefühlsethik, deren Heimat Schottland ist. Shaftesbury führt aus, dass unser sittliches Handeln unmittelbar aus Affekten entspringt. Er unterscheidet zuerst die „natürlichen“ oder sozialen Neigungen, die auf das Wohl der Gesamtheit gerichtet sind, dann die egoistischen, die nur auf das eigene Interesse gehen, und endlich die „unnatürlichen“ Affekte, welche weder individuelle noch universelle

1) Wundt B. I. S. 406.
2) Wundt B. I. S. 411.
3) Wundt B. I. S. 427.

Interessen verfolgen: Zorn, Hass, Neid und die Leidenschaften überhaupt.[1]) Die Sittlichkeit definiert er als die richtige Mitte zwischen den egoistischen und socialen Affekten. Auf diesem Princip beruht auch die Gefühlsmoral David Humes. Als die Basis aller moralischen Handlungen erscheint bei ihm die Sympathie, die auf eine egoistische Wurzel zurückweist.[2])

14. Die Gleichsetzung der Begriffe Gut und Nützlich bedeutete die Verwischung des Unterschiedes zwischen dem Sittlichen und dem Sinnlichen. Dieser utilistischen Tendenz tritt Kant entgegen, indem er beide Gebiete als Gegensätze hinstellt. Das spezifische Merkmal des sittlichen Handelns besteht gerade darin, dass es von jedem Glückseligkeitsstreben frei sein muss: „. . also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz, und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.“[3]) Aber trotz dieses Gegensatzes zum Eudämonismus kann Kant den Begriff der Glückseligkeit nicht entbehren. Schopenhauer hat durchaus Recht, wenn er behauptet, dass der Eudämonismus, den Kant als heteronomisch zur Haupttüre seines Systems hinausgeworfen habe, unter dem Namen höchstes Gut zur Hintertüre wieder hineinschleiche.[4]) Indem die Glückseligkeit aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche verwiesen wird, nähert sich Kant nach Wundts Urteil bedenklich der theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit.[5])

---

1) Wundt B. I. S. 413.

2) Wundt, Ethik S. 418.

3) Grundlegung zur Metaphys. d. Sitten. Hartenstein B. IV. S. 248.

4) Die beiden Grundprobleme der Ethik. Ausg. Grisebach S. 504 vergl. 535 ff.

5) Wundt, Ethik B. I. S. 436. B. II S. 118. Jodl B. II. S. 38 ff. E. Neuendorff, das Verhältnis der Kantischen Ethik zum Eudämonismus. Diss. Greifswald 1897. Stanislaus Graf zu Dolma, Kants Verhältnis zum Eudämonismus. Diss. Berlin 1902. E Pfleiderer, Eudämonismus und Egoismus. 1880.

15. Kants Polemik gegen den Eudämonismus bewirkte, dass derselbe in Deutschland in Misskredit kam. Erst in Benekes „Grundlegung zur Physik der Sitten“ tritt uns wieder ein bewusster Utilitarismus entgegen.[1]) Ganz neue Gedanken entwickelt Ludwig Feuerbach, der geistig bedeutendste Vertreter des neueren deutschen Materialismus. „Das Streben des Menschen nach Glückseligkeit ist die Wurzel aller Moral, und dieses Streben selbst ist ganz an die sinnliche Natur des Menschen gebunden, weil die Annahme eines von der Sinnlichkeit unabhängigen Geistes, geistiger Zwecke, die nicht zugleich sinnliche Zwecke wären, eine Abstraktion, keine Wirklichkeit ist. In diesem Sinne ist auch der Wille nichts Abstraktes und Allgemeines, was über den einzelnen Willenshandlungen schwebt, sondern er besteht nur in dem konkreten, zeitlich und sinnlich bedingten Willen; und es gibt kein Gesetz des Willens, das den sinnlichen Trieben feindselig gegenüberstünde, sondern das höchste Gesetz desselben ist nur der wirksamste aller Triebe, der Glückseligkeitstrieb.“[2]) Aus diesem Princip der Selbstliebe ergibt sich für Feuerbach keineswegs eine egoistische Moral; seine Ethik ist vielmehr altruistisch, indem die Selbstliebe durch das Princip der Sympathie ergänzt wird.[3])

16. Schon in Beneke war der deutsche Eudämonismus mit einer gleichgestimmten Richtung in England in Berührung getreten, die ihrerseits an den Lockeschen Utilitarismus anknüpft. Von dieser englischen Wohlfahrtsmoral des 19. Jahrhunderts ist Wundt, wie schon erwähnt, in seinem Gegensatz zum Eudämonismus wesentlich beeinflusst worden.[4]) Bentham definiert Gesetzgebung und Moral als „die Lehre von der Kunst, die menschlichen Handlungen

---

1) Beneke wird von Wundt nicht erwähnt. Vergl. Jodl B. II. S. 251 ff.

2) Wundt B. I. S. 482.

3) Wundt B. I. S. 482 f. Jodl B. II. S. 272 ff.

4) Ethik B. I. S IV; vergl. auch Preuss. Jahrb. 59. S. 478.

so zu regeln, dass dieselben die möglichst grosse Summe von Glück hervorbringen.“ [1]) The greatest happiness of the greatest number, dieses Prinzip sei dem reinem Egoismus vorzuziehen, dessen Schädlichkeit die Erfahrung überall zeige. Dauernden Nutzen gewährt allein das altruistische Handeln, das seinen Ursprung aus dem Egoismus ableitet, zuerst als Uneigennützigscheinen, dann als Uneigennützigsein.[2]) Dieser Benthamsche Utilitarismus erfährt durch John Stuart Mill eine wesentliche Förderung, indem er den Comteschen Gedanken der Evolution einführt.[3]) Durch Darwins Sektionstheorie empfängt der Utilitarismus sein spezifisch modernes Gepräge.[4]) Diese Richtung wird, unabhängig von Darwin, von Herbert Spencer fortgebildet. Auf das einzelne können wir an dieser Stelle nicht näher eingehen.[5])

17. Mit der Darstellung der englischen Wohlfahrtsmoral ist die Geschichte der eudämonistischen Ethik, wie sie bei Wundt in dem Abschnitt über die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen enthalten ist, im wesentlichen abgeschlossen, doch geht er am Schluss des ersten Bandes noch auf zwei ethische Lebensgestaltungen ein, die den Egoismus mit aller Schärfe als sittliches Princip geltend machen. Das geschieht zuerst in dem Ideal der zukünftigen Gesellschaft, wie es von Ferdinand Lassalle und Karl Marx aufgestellt wird. Als nächster Zweck des Zukunftstaates gilt die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse, als das entscheidende Motiv der Egoismus.[6]) Den kollektivistischen Bestrebungen dieser Männer tritt Friedrich Nietzsches Individualismus entgegen. Seine Moral ist antieudämonistisch und antiutilitaristisch, aber egoistisch.[7])

1) Überweg-Heinze IV. S. 423.
2) Wundt B. I. S. 484. Jodl B. II. S. 432 ff.
3) Wundt B. I. S. 492 f.
4) Wundt B. I. S. 493. Zur Moral d. l. Kr. S. 7.
5) Wundt B. I. S. 494 ff. Überweg-Heinze IV. S. 292.
6) Wundt B. I. S. 512.
7) Vaihinger, Nietzsche als Philosoph. Berlin 1905. S. 120 ff.

Wundt urteilt über Nietzsche: „wenn er dem Satz, dass jeder um seines eigenen Nutzens willen handle, bedingungslos beipflichtet, so ist ihm doch die vulgäre Wohlfahrtsmoral und vollends die Benthamsche Forderung eines möglichst grossen Glückes für eine möglichst grosse Zahl stets so fern wie möglich geblieben. Die Einzelpersönlichkeit, nicht das ihm als imaginäre Grösse geltende „Gesamtwohl", ist für ihn das Mass der Dinge. Diese durchaus egoistische Wendung des utilitarischen Gedankens zusammen mit dem ihm von Anfang innewohnenden Zug zum Kultus der überragenden, genialen Persönlichkeit"[1]) ist das Grundprinzip der Nietzscheschen Ethik.

Zum Schluss unserer Darstellung führen wir noch diejenigen Eudämonisten an, die zwar nicht in dem Abschnitt über die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen, aber gelegentlich von Wundt erwähnt werden: Schuppe „Grundzüge der Ethik und der Rechtsphilosophie" 1882,[2]) Paul Rée „der Ursprung der moralischen Empfindungen" 1877 und „die Entstehung des Gewissens" 1885,[3]) R. Jhering „der Zweck im Recht" 1886, von Wundt sehr oft zitiert, A. Döring „Philosophische Güterlehre" 1888 und „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher" 1898.[4])

§ 4. Die Widerlegung der eudämonistischen Moralsysteme durch Wundt.

1. Eine eingehende Betrachtung der Wundtschen Ethik würde an jeder Stelle des Werkes ihre antieudämonistische Stellung aufzeigen können; denn dieser Gegensatz bildet ja, wie wir oben gesehen haben, das negative Grundprinzip des Wundtschen Systems. Das schliesst aber die Tatsache

1) Wundt, Ethik B. I. S. 516.
2) Wundt B. II. S. 95.
3) Wundt B. II. S. 96.
4) B. II. S. 95.

nicht aus, dass die direkte Bekämpfung des Eudämonismus nur einen beschränkten Teil des ganzen Werkes einnehmen kann; denn Wundt will ja nicht nur niederreissen, er will vielmehr selbst eine Ethik des Idealismus aufbauen, die im Gegensatz zum Nützlichkeitsprinzip das sittliche Ideal als letzte Quelle unseres sittlichen Handelns hinstellt.[1]) Die Stellen, die für uns in Betracht kommen, lassen sich nach einem dreifachen Gesichtspunkte einteilen. Als Vorbereitung dient die Darstellung der eudämonistischen Gedanken in der Geschichte der sittlichen Lebensanschauungen; davon haben wir in § 3 geredet. Dieser geschichtlichen Betrachtung tritt die theoretische Widerlegung zur Seite, wie sie in dem Abschnitt über die Kritik der eudämonistischen Moralsysteme im ersten Kapitel des zweiten Bandes enthalten ist. Dazu kommt endlich die Abweisung des Eudämonismus von dem entscheidenden Gesichtspunkt der praktischen Frage: was sollen wir tun,[2]) auf welche die Erörterung der sittlichen Zwecke ausführlich antwortet.

Indem wir nun Wundts Widerlegung des Eudämonismus wiederzugeben suchen, weichen wir einerseits von ihm in der Richtung ab, dass wir die einzelnen Stellen nicht der Reihe nach, sondern zusammen betrachten. Wir schliessen uns dagegen andererseits an Wundts Darstellung an, indem wir den Eudämonismus nicht als Ganzes — das tut z. B. C. Stange in seiner Einleitung in die Ethik — sondern in seinen einzelnen Gestaltungen zu verfolgen suchen. Die Kritik Wundts richtet sich zuerst gegen den individuellen Eudämonismus oder den reinen Egoismus, dann gegen die egoistische und endlich gegen die altruistische Wohlfahrtsmoral.

2. Was nun zuerst die Widerlegung des individuellen Eudämonismus anbetrifft, so lässt sich diese im Sinne Wundts nach einem dreifachen Gesichtspunkte verfolgen, der in Wundts Darstellung vielleicht nicht explicite,

1) Zur Moral der literar. Kritik S. 8.
2) Zur Moral S. 5. Ethik, B. II. S. 110.

aber doch implicite enthalten ist. Der reine Egoismus ist erstens vom psychologischen Standpunkte unhaltbar. Denn seine Behauptung, dass das eigennützige Interesse der alleinige Grundtrieb im Menschen sei, wird durch den Nachweis widerlegt, dass dem Seelenleben egoistische und altruistische Motive in gleicher Weise ursprünglich sind. Die wissenschaftliche Erfahrung zeigt, dass es keinen streng isolierten Naturmenschen gibt, sondern dass das Individuum nur als Glied einer lebendigen Gemeinschaft begriffen werden kann.[1]) Der Einzelwille findet sich von Anfang an in einem Gesamtwillen eingeschlossen; deshalb erscheint das Mitgefühl ebenso ursprünglich wie das Selbstgefühl.[2]) Der reine Egoismus begeht den Fehler, dass er den Menschen nur vom Standpunkte der Individualpsychologie betrachtet. Dieser Abstraktionsprozess führt dazu, dass man „an die Stelle des wirklichen Menschen, der inmitten einer Gesellschaft ihm gleicher persönlicher Wesen steht, mit denen ihn die mannigfaltigsten Gefühle und Triebe verbinden, einen abstrakten Einzelwillen setzt, der, wenn er möglich wäre, kein Substrat seiner Tätigkeit vorfände".[3]) Der individuelle Eudämonismus ist ferner vom sittlichen Standpunkte aus unhaltbar. Die ethischen Prinzipien, durch die er sich von den anderen Moralsystemen unterscheidet, sind erstens die Forderung eines rein egoistischen und zweitens die Ablehnung jedes altruistischen Handelns. Der erste Grundsatz erklärt das, was sonst als unsittlich gilt, für sittlich, der zweite umgekehrt das, was sonst sittlich heisst, für unsittlich. Damit hebt der reine Egoismus sich selbst auf; denn diese „Umwertung aller Worte", um mit Nietzsche zu reden, ist das Gegenteil von Moral, ist „Immoralismus".[4]) Drittens ist der individuelle Eudämonismus unhaltbar in Bezug auf seine geschichtsphilosophischen Voraussetzungen. Wundt

1) Th. Achelis, Ethik. Leipzig 1900. S. 103 f.
2) Wundt, Ethik B. II. S. 128.
3) Ethik B. II. S. 10.
4) Ethik B. II. S. 10.

denkt hier vor allem an die beiden Ideale des Marx'schen Zukunftstaates und des Nietzsche'schen Zukunftsmenschen; deshalb bezeichnet er auch den individuellen Eudämonismus als „revolutionäres System".[1]) Beide Ideale verwirklichen sich nicht auf dem Wege gradliniger geschichtlicher Entwicklung, sondern auf dem „einer plötzlichen Katastrophe, die wiederum, wenn sie möglich wäre, eine totale Umwandlung der wirklichen Natur des Menschen voraussetzen würde".[2]) Am Schluss dieser Ausführungen spricht Wundt die Meinung aus, dass der individuelle Eudämonismus in reiner Ausprägung nirgends in der Geschichte vorkomme. E. v. Hartmann bemerkt hierzu:[3]) „Natürlich kann der Individualeudämonismus garnicht umhin, die sozialen Beziehungen des Individuums zu seinen Mitmenschen als Mittel für seine Zwecke zu benutzen; aber so lange die Förderung dieser Beziehungen eben nicht Selbstzweck, oder Mittel für andere, höhere, nichtindividuelle Zwecke, sondern bloss Mittel des Egoismus ist, bleibt doch der letztere als reiner Selbstzweck und ausschliesslicher Endzweck bestehen. Die egoistische Klugheitsmoral mag in der Geschichte nirgends ganz rein ausgeprägt sein, sondern überall mit sozialeudämonistischen Beimischungen mehr oder weniger versetzt vorkommen; das kann aber nicht hindern, sie als prinzipiellen Standpunkt in der Klassifikation der Moralsysteme rein herauszuschälen und in Betracht zu ziehen." Diese Ausführung von E. v. Hartmann erscheint durchaus berechtigt.

3. Die zweite Form des Eudämonismus, die egoistische Wohlfahrtsmoral, unterscheidet sich vom reinen Egoismus nur durch die Bestimmung der sittlichen Zwecke, die nicht oder mindestens nicht nur in der Förderung des Einzelwohls, sondern in der des Gesamtwohls bestehen; hinsichtlich der Motive herrscht zwischen beiden Formen völlige Übereinstimmung. Aus dieser Definition geht klar

1) Wundt, Ethik B. II. S. 10, vergl. B. I. S. 509.
2) B. II. S. 10.
3) Zeitschr. f. Phil. und phil. Krit. 95. S. 89 f.

hervor, dass die Förderung des Gesamtwohles für den einzelnen im letzten Grunde nur Mittel zum Zweck sein kann. Das selbstlose Handeln ist nicht unmittelbar vorhanden, sondern das Resultat egoistischer Überlegung. Diesen Standpunkt greift Wundt von zwei Punkten aus an: „Es bleibt zunächst unbegreiflich, wie der Mensch die Nützlichkeit selbstloser Handlungen einsehen soll, ehe er noch solche vollbracht hat, und wie er sie vollbringen soll, ohne ihren Nutzen erfahren zu haben, wenn er ursprünglich nur Egoist ist. Sodann aber kann der Satz, dass gemeinnützige Handlungen auch dem eigenen Nutzen dienen, nur für eine sehr kleine Zahl derselben als richtig anerkannt werden. Wer einen Anderen mit Aufopferung seines eigenen Lebens einer Lebensgefahr entreisst, wer als Soldat seinen Posten nicht verlässt, obgleich ihm sein Ausharren den sicheren Tod bringt, der kann zuweilen durch das selbstsüchtige Motiv des Ruhmes und der Ehre angespornt werden; in zahlreichen anderen Fällen aber wird man diesem Motiv deshalb keinen nennenswerten Anteil einräumen können, weil die Bedingungen der Handlungen solche sind, dass sich Ehre und Ruhm damit überhaupt nicht erwerben lassen, oder weil die Voraussetzung jener selbstsüchtigen Motive aus sonstigen individuellen Ursachen keinerlei psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat.“ [1]) Die egoistische Wohlfahrtsmoral ist also nach Wundt aus dem Grunde unmöglich, weil sie die Sittlichkeit allein aus der verständigen Überlegung hervorgehen lässt und weil eben aus verständiger Überlegung allein keine wahrhaft sittlichen Handlungen abzuleiten sind.

Dieser Fehler wird nach Wundt auch nicht durch die von Hume begründete Gefühlsethik beseitigt. Die moralischen Gefühle unterscheiden sich nach Hume von allen anderen dadurch, dass wir Wohlgefallen an Handlungen empfinden, die uns selbst keinen Nutzen, ja vielleicht sogar Schaden bringen. Dieses über das persönliche Interesse

1) Wundt, Ethik B. II. S. 11.

sich erhebende Gefühl ist die Sympathie. Sie erscheint auf den ersten Blick als ein nicht-egoistisches Prinzip, aber sie ist ihrer Wurzel nach nicht altruistisch, sondern egoistisch. Die Sympathie, sagt Wundt im Sinne Humes, ist somit sehr verschieden von der allgemeinen Menschenliebe; diese ist selbstlos, jene stammt ursprünglich aus der Selbstliebe. Es gibt nach Hume nur eine moralische Eigenschaft, welche von vornherein selbstlos auftritt, die Gerechtigkeit; sie ergibt sich aus der Erwägung, dass wir durch altruistische Handlungen schliesslich doch grösseren Nutzen haben, als wenn wir nur unser eigenes Interesse verfolgen. Die Gerechtigkeit ist also ein Produkt der Reflexion; Hume betrachtet sie als eine Art Erfindung. Wundt erhebt deshalb gegen ihn den Vorwurf, dass er mit dieser Auffassung der Gerechtigkeit von der Gefühlsmoral, von der er ausgegangen sei, zur Reflexionsmoral zurückkehre,[1]) die sich als unhaltbar erweise.

4. Die Klippen, an denen die egoistische Wohlfahrtsmoral scheitert, bestehen für die dritte Form des Eudämonismus, den altruistischen Utilitarismus, nicht. Denn er erkennt Gefühle als ursprüngliche Triebfedern sittlicher Handlungen an und spricht auch den egoistischen und altruistischen Trieben gleiche Ursprünglichkeit zu. Dass er trotzdem unhaltbar ist, sucht Wundt in ausführlicher Darstellung zu beweisen. E. v. Hartmann urteilt darüber, dass diese Kritik des altruistischen Eudämonismus entschieden zu den Glanzpartien des Buches gehöre.[2]) Sie soll im einzelnen jetzt entwickelt werden.

5. In der prinzipiellen Abweisung des Utilitarismus stimmt unser Philosoph mit Kant überein, welcher ausführlich beweist, dass die Glückseligkeit unmöglich der Endzweck des sittlichen Handelns sein könne. Er unterscheidet scharf zwischen den Begriffen Gut und Böse einerseits und Wohl und Wehe andrerseits. Jene gründen sich auf die Vernunft, diese auf die Sinnlichkeit. Aus dem letzteren Prinzip lassen

1) Wundt B. II. S. 12.
2) Zeitschr. f. Phil. 95, S. 90.

sich nur generelle, d. h. durchschnittlich zutreffende Regeln für unser sittliches Verhalten ableiten. Universelle Normen, d. h. solche, die jederzeit und notwendig gültig sind, gibt allein die Vernunft. „Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen.“ [1]) Die Vernunft bestimmt den Willen in der Richtung von gut und böse, nicht in der von wohl und wehe, zwei Linien, die in diesem Leben divergieren.

Wenn aber auch Wundt in der Abweisung des Eudämonismus mit diesen Ausführungen Kants prinzipiell übereinstimmt, so teilt er doch keineswegs Kants psychologische Voraussetzungen. Er erklärt es für unmöglich, dass der Mensch durch ein reines, von allen Gefühlsmotiven abgelöstes Pflichtgebot in seinem sittlichen Handeln bestimmt werden könne. „Eine solche Handlung verwandelt den Willen in einen abstrakt intellektuellen Prozess, der überhaupt nicht vorkommt, am allerwenigsten aber mit anderen tatsächlichen Motiven zusammenwirken und Handlungen erzeugen kann.“ [2]) Der Kantschen exklusiven Vernunftethik stellt Wundt eine Gefühlsethik gegenüber.

Von diesem Gegensatze aus muss nun auch Wundts Widerlegung der eudämonistischen Moralsysteme andere Gründe vorbringen als die Kantsche Polemik. Die ausserordentlich gründliche und vollständige Art der Wundtschen Darlegung beweist wiederum, wie wichtig dem sittlichen Interesse unseres Philosophen die Vernichtung des Utilitarismus ist. Diese hat in der Widerlegung des altruistischen Utilitarismus die gründlichste Arbeit zu leisten, weil er die anderen Gruppen des reinen Egoismus und des egoistischen Utilitarismus in psychologischer, historischer und ethischer

1) Kant's Werke. Ausg. Hartenstein B. IV. S. 243.
2) Wundt, Ethik B. II. S. 91.

Beziehung bei weitem übertrifft. Vier Punkte sind es, auf die es bei der Wundtschen Polemik gegen die altruistische Wohlfahrtsmoral ankommt.

6. Der erste Einwand Wundts wider die altruistische Wohlfahrtsmoral richtet sich gegen die vom Eudämonismus geforderte Gleichsetzung des Ethischen mit dem Nützlichen. Wenn die sittlichen Werte mit den Lustwerten zusammenfallen, dann gibt es entweder überhaupt kein besonderes Gebiet des Sittlichen, oder man muss den Umfang dieses Begriffes so erweitern, dass man alles das, was sonst nur als nützlich, nicht als sittlich gilt, wie z. B. Gesundheit, sinnliche Genüsse, Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit, zum Inhalte des Sittlichen rechnet. In diesem Falle würden die Utilitarier sich entschliessen müssen, „die Erfindung der Buchdruckerkunst, des Kompasses, der Dampfmaschine, des antiseptischen Wundverbandes für sittliche Handlungen zu halten; bei dem Schiesspulver und Dynamit würden sie vielleicht in Zwiespalt bleiben oder sich dahin entscheiden, dass diese Erfindungen zur Hälfte sittlich, zur anderen Hälfte aber sehr unsittlich seien".[1]) Die Polemik Wundts nimmt hier eine ironisch-humoristische Färbung an, die ihm sonst ganz fremd ist. Übrigens sind diese Folgerungen nicht stichhaltig; denn der Utilitarismus kann darauf erwidern, dass nur die Handlung des Erfindens, Entdeckens u. s. w. ethisch gewertet werden darf, während das Produkt der Handlung sittlich indifferent bleibt.[2]) Die Gleichsetzung der Begriffe Sittlich und Nützlich führt zu der zweiten Konsequenz, dass vieles für unsittlich oder mindestens sittlich wertlos erklärt werden müsste, was sonst dem ethischen Urteil als sittlich gilt. „Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder Anderen noch der Sache, der er dient; und da er selbst in den sicheren Tod geht, so ist auch die Ehre, die er davonträgt, für ihn ein imaginäres Gut. Durch diese Handlung

1) Wundt, Ethik B. II. S. 18.
2) C. Stange, die christl. Ethik. S. 13.

wird nur Glück vermindert, kein Glück geschaffen — wie kann man sie nach der Meinung des Utilitariers noch eine rühmliche und sittliche nennen? Ein Familienvater oder ein in öffentlicher Stellung schwer ersetzbarer Mann, der mit höchster Lebensgefahr ein ertrinkendes Kind rettet, handelt, vom Standpunkt des Nutzens betrachtet, unsittlich, denn die Wahrscheinlichkeit, dass er durch seine Tat das Gemeinwohl schädigt, ist viel grösser als die, dass er dadurch die Summe des Glücks vermehrt."[1]) Man kann den Utilitarismus noch mehr in die Enge treiben. Wenn allein der Nutzen oder die Lust das Gute bestimmen, dann müssen sogar manche Handlungen, die dem gewöhnlichen Urteil als unmoralisch gelten um der Lust willen, die sie erzeugen, sittlich genannt werden.[2]) Danach wäre man genötigt, diejenigen Taten der Geschichte, welche man mit dem Ausdruck „frommer Betrug" bezeichnet, wegen des von ihnen verursachten Nutzens als sittlich gelten zu lassen. Der Eudämonismus wird hier zu Konsequenzen geführt, in denen ein Grundfehler des Systems deutlich zu Tage tritt. Denn wenn das Sittliche allein durch den Nutzen, den es bringt, bestimmt wird, dann kommt alles auf den Erfolg an. Dieser Standpunkt widerspricht der praktischen Beurteilung, wie sie sich klar und deutlich im sittlichen Bewusstsein ausprägt. Aus der ganzen Darstellung folgt als Resultat, dass die Gleichsetzung der beiden Begriffe Sittlich und Nützlich nicht aufrecht erhalten werden kann.

7. Indem der Utilitarismus die sittliche Handlung vom Erfolge aus beurteilt wissen will, erkennt er dem Zweckgedanken die höchste Bedeutung zu. Dabei aber entsteht die Frage: wie verhalten sich die Zwecke zu den Motiven des sittlichen Handelns und wie stimmt dieses von der altruistischen Wohlfahrtsmoral gedachte Verhältnis mit den tatsächlichen Beweggründen und Erfolgen menschlicher

1) Wundt, Ethik B. II. S. 18 und 19.

2) L. Busse, Zur Beurteilung des Eudämonismus. Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. S. 168.

Handlungen überein? Das ist der zweite Punkt, von dem aus Wundt zum Angriff gegen den Gegner vorgeht.[1]) Er führt aus, dass der Utilitarismus auf diese Frage meist nur eine ungenügende Antwort gebe, doch liessen sich immerhin zwei Richtungen unterscheiden. Die erstere, namentlich von Bentham und Mill vertreten, macht das Motiv von dem sittlichen Zweck in der Weise abhängig, dass die als Zweck gedachte Eudämonie der Gesamtheit in meiner Vorstellung antizipiert und damit Beweggrund meines Handelns wird. Nun können aber nach Wundts psychologischer Auffassung nur Gefühle zu unmittelbaren Motiven meiner Handlung werden; ein reines Vernunftmotiv dagegen, das nicht von Gefühlen begleitet ist, kann meinen Willen garnicht beeinflussen — das ist für Wundt eine feststehende psychologische Tatsache. Ausserdem zeigt die Beobachtung der Geschichte des sittlichen Lebens, dass die Erkenntnis des Nutzens einer Handlung dieser nicht vorangehen, sondern nur nachfolgen kann.[2]) Und wenn etwa doch die Utilität Beweggrund des sittlichen Handelns sein könnte, so bleibt doch unbegreiflich, wie dies Vernunftmotiv die viel näher liegenden Neigungen des Egoismus überwinden soll.

Die Schwierigkeiten, die hier dem Utilitarismus entstehen, werden durch die evolutionistische Richtung des Utilitarismus vermieden, indem sie den Zweck von den Motiven gänzlich unabhängig macht. Die Menschen sollen eingesehen haben, dass der blosse Egoismus schädlich, dagegen Wohlwollen und Selbstlosigkeit unbedingt nötig sind, um die Gattung zu erhalten. Diesen Zwecken wird im Kampfe ums Dasein nachgestrebt; die Motive kommen nicht in Betracht. Wundt sucht nun nachzuweisen, dass man auf diese Weise die Entstehung altruistischer Motive nicht zu erklären vermöge. Das Selektionsprinzip, das der evolutionistische Utilitarismus auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft anwendet, zeigt nur, dass die Kräftigsten

1) Wundt, Ethik B. II. S. 19—23.
2) Wundt, Ethik B. II. S. 97.

und Egoistischen im Kampfe ums Dasein bestehen bleiben. Wie selbstlose Neigungen sich entwickeln, das ist eine Schwierigkeit, über die man nur durch Heranziehung der alten Vertragstheorie hinwegkommt. Die Menschen sollen bald eingesehen haben, dass die Gattung in vorteilhafter Weise nur unter der Bedingung fortbestehen kann, dass altruistische Interessen die Oberhand gewinnen. Doch das sind künstliche Konstruktionen, nach denen die Tatsachen des sittlichen Lebens zurechtgemacht werden: „Der Kontrast dieser Anwendungen der Descendenztheorie mit den Grundlagen der Darwinschen Lehre springt in die Augen; die letztere wendet Tatsachen der individuellen Beobachtung auf die generelle Entwicklung an; die Übertragung auf das moralische Gebiet konstruiert die einzelnen Tatsachen nach der hypothetisch vorausgesetzten generellen Entwicklung. Als die entscheidenden Motive für jene Begünstigung der selbstlosen Charaktere würden aber auch hier wieder Erwägungen der Reflexion stehen bleiben, wie sie am allerwenigsten auf einer primitiven Stufe das menschliche Handeln zu bestimmen pflegen.“ [1]) Herbert Spencer erklärt die Entstehung von wohlwollenden Motiven vermöge der physischen Vererbungstheorie. Indessen, wenn nicht einmal das zugegeben werden kann, dass so elementare Bewusstseinstatsachen wie einfache Sinnesempfindungen oder die Raumanschauungen vererbt werden, wie könne dann — so wendet Wundt ein — „von angeborenen moralischen Anschauungen die Rede sein, Anschauungen, die eine Menge verwickelter empirischer Vorstellungen, welche sich auf den Handelnden selbst, seine Mitmenschen und seine Relationen zur Aussenwelt beziehen, voraussetzen? Wenn man aber zugesteht, dass solche unmöglich fertig gegeben sein können, wie soll man sich dann das erste Auftreten der angeborenen moralischen Instinkte denken? Wie sollten die vererbten Nervenanlagen es zuwege bringen, beim Anblick eines leidenden oder in Gefahr geratenen Mitmenschen die Regungen des

1) Wundt, Ethik B. II. S. 22.

Mitleids, der Hilfsbereitschaft und Opferwilligkeit auszulösen?“ [1]) Spencers Theorie widerstreitet den Tatsachen, die uns die Erfahrung in Bezug auf Vererbung zeigt.

8. Die Utilitätsmoral hat sich stets weniger mit den Motiven als mit den Zwecken des sittlichen Handelns beschäftigt. Damit kommt Wundt zu einem dritten Punkte, den er kritisch untersucht. Als Zweck bezeichnet der Utilitarismus das Wohl aller oder das möglichst grosse Glück vieler. Dieses besteht in einer Summe von Glücksgütern, die graduell abgestuft sind, so dass den intellektuellen, ästhetischen und besonders den ethischen Gütern ein höherer Wert als den anderen zugesprochen wird. Hier tritt insofern ein Widerspruch zu Tage, als zwischen allgemeinsittlichen und spezialsittlichen Gütern unterschieden wird. Damit muss der Utilitarismus zugeben, dass das Sittliche ein besonderes Gebiet des menschlichen Lebens ist und dass ihm im Verhältnis zu den natürlichen Lustwerten ein unbedingt überragender Wert zukommt.[2]) Über diese Schwierigkeit hilft man sich dadurch hinweg, dass man die ethischen Werte zwar als Lustwerte, aber doch als eine besondere Gruppe derselben erklärt, nämlich als Gattungswerte; d. h. ihre charakteristische Eigentümlichkeit besteht darin, dass der eudämonistische Erfolg, der bei den anderen Lustwerten von dem einzelnen Individuum berechnet wird, in diesem Falle nur von der Gattung gewonnen werden kann.[3]) Die Güter, die wir als sittliche bezeichnen, unterscheiden sich nach der Meinung der Utilitarier von allen anderen dadurch, dass die letzteren nur einen einzelnen, die ersteren aber einen allgemeinen Wert besitzen.[4]) Gegen diese Einrede, führt Wundt aus, „liesse sich vielleicht nichts sagen, wenn nicht gerade die Wohlfahrtsmoral den Wert aller Lebensgüter nur in die einzelnen Freuden verlegte, die sie uns

1) Wundt, Ethik B. II. S. 23.
2) Stange, Einleitung B. I. S. 26.
3) Stange, Einleitung B. I. S. 26.
4) Wundt, B. II. S. 24.

oder Anderen verursachen. Der Wert des Vaterlandes z. B. besteht nach ihr darin, dass es allen Einzelnen, die ihm angehören, Unterhalt, Sicherheit und die Möglichkeit zur Erlangung aller sonstigen Lebensfreuden gewährt. Die Erinnerungen an die Vergangenheit dieses Landes, an die Kämpfe und Errungenschaften unserer Voreltern haben dagegen nur einen imaginären sittlichen Wert; denn sie sind nicht selbst Glücksgüter, sondern können höchstens insofern geschätzt werden, als unter ihnen die Vorbedingungen zu unserm heutigen Wohlbefinden enthalten sein mögen. So löst sich überhaupt jedes anscheinend allgemeine Gut in eine Summe getrennter Einzelgüter auf, deren jedes in irgend einem individuellen Wohlbefinden sinnlicher oder geistiger Art besteht."[1])

9. Damit ergibt sich ein vierter und letzter Punkt, der, wie Wundt meint, bei der Beurteilung der ethischen Frage entscheidend sei. Die Gesamtwohlfahrt, die vom Utilitarismus als Zweck des sittlichen Handelns ausgegeben wird, stellt sich als die arithmetische Summe der individuellen Einzelwohlfahrten dar. Das ist der Standpunkt des extremen Individualismus, wie er Wundt gegenüber mit aller Schärfe von Sommer vertreten wird, der nur das Individuum als das Reale, die Gesamtheit dagegen als einen Begriff, als blosses Produkt unseres Denkens betrachtet.[2]) Die sittlichen Bestrebungen, die für das Ganze vollbracht werden, haben schliesslich nur das Wohl des einzelnen im Auge. Nun sind aber doch, so wendet Wundt ein, die Einzelwohlfahrten an Wert einander gleich, und es kann dabei nichts ausmachen, ob ich oder der andere der einzelne bin. Auch der Umstand, dass diese Einzelsubjekte ins Unendliche vervielfältigt werden, ändert nichts an dieser Sachlage:[3]) „Worin soll der besondere Wert dieser Wiederholung der nämlichen Lustgefühle in möglichst von einander getrennten Individuen

1) Wundt B. II. S. 24.
2) Sommer, Indiv. oder Evol. S. 3.
3) Wundt, Ethik B. II. S. 113.

bestehen? Der Wert eines mathematischen Lehrsatzes gewinnt nichts dadurch, dass man ihn unzähligemal nacheinander demonstriert. Wenn zwei Wesen in allen ihren Eigenschaften übereinstimmten, so würden sie, wie Leibniz bemerkt hat, vermöge des „Principium indiscernibilium" überhaupt nur ein Wesen sein. Ist nun etwa im Widerstreit mit diesem Ausspruch ein Lustaffekt, wenn er sich tausendmal individualisiert, tausendmal mehr wert, als wenn dies nur einmal geschieht?" [1]) Gibt es nur eine individuelle Glückseligkeit, so ist nicht einzusehen, wie der einzelne zu Gunsten des Nächsten Opfer an Glück bringen soll. So scheitert der Utilitarismus an seinen individualistischen Voraussetzungen: „Er verlegt den Zweck des Sittlichen in das Ganze der menschlichen Gesellschaft, aber dieses Ganze zerlegt er zugleich in zusammenhanglose Atome. Einer atomistisch gedachten Gesellschaft entspricht notwendig eine egoistische Ethik." [2]) So führt der Utilitarismus auf den Egoismus zurück, den er selbst verwirft.

Die letzten Ausführungen stimmen sachlich mit dem überein, was J. Volkelt gegen den Sozialeudämonismus geltend macht, dass nämlich in dem Lustprinzip keineswegs Kriterien gegeben seien, „ob die Bemessung vom Standpunkte des jeweiligen Individuums oder vom Standpunkte des Andern oder gar der gesamten Menschheit zu erfolgen habe". [3]) Die Behauptung der egoistischen Moral, dass die individuelle Glückseligkeit das Grundprinzip des sittlichen Handelns sein müsse, kann von einer Philosophie, die die Lust als höchsten Wertmassstab ansieht, nicht widerlegt werden.

---

1) Wundt, Ethik B. II. S. 25.
2) Wundt, Ethik B. II. S. 25.
3) Zeitschr. für Philosophie und phil. Kr. 88. S. 246 f.

§ 5. Der Begriff der Glückseligkeit bei Wundt.

1. In dem eben erledigten Paragraphen war die Kritik der eudämonistischen Moralsysteme, nämlich des reinen Egoismus, der egoistischen und altruistischen Wohlfahrtsmoral, dargestellt worden. Von hier aus erhebt sich jedoch die Frage: hat Wundt mit dieser Abweisung des Utilitarismus auch den Eudämonismus überhaupt gänzlich von sich gewiesen? Dies ist das Problem, das uns jetzt beschäftigen soll. Ehe wir aber zur Lösung der Frage gelangen, müssen wir zuvor den Eudämonismus im allgemeinen auf seine ethische Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit hin einer Kritik unterwerfen.

Es hat nun schon Heinze in einer Abhandlung über den Eudämonismus in der griechischen Philosophie[1]) den Gedanken ausgesprochen, dass kein Moralsystem den Begriff der Glückseligkeit entbehren könne. Und mit allem Nachdruck beweist Adickes „Ethische Prinzipienfragen“,[2]) dass die eudämonistische und die utilitaristische Betrachtungsweise in den Tatsachen begründet sei und deshalb ihr niemand sich entziehen könne. Mit ihm stimmen andere Forscher überein, die das Verhältnis von Glückseligkeit und Sittlichkeit untersucht haben, so z. B. Sigwart, der behauptet, dass „nicht bloss der Eudämonismus, die Rückwirkung auf das Gefühl der Lust überhaupt, sondern auch der Egoismus, die Rücksicht auf das Gefühl der eigenen persönlichen Lust, notwendig in jedem menschlichen Wollen enthalten sei“.[3]) Treffend sagt auch Wentscher,[4]) indem er Kantische Ausdrücke gebraucht, dass „nicht die selbstverständlich mit jedem Willen verbundene, in seinem Begriffe analytisch

1) Abhandlungen der phil.-histor. Klasse der Königl. Sächs. Ges. der Wiss. B. VIII. 1883. S. 645 f.

2) Zeitschr. für Phil. und phil. Kr. 116. S. 33.

3) Vorfragen der Ethik. S. 6.

4) Ethik I. S. 146.

schon eingeschlossene Lust, sondern nur eine synthetisch zu ihm hinzutretende, als Endwirkung erhoffte Lust eine ethische Theorie zur eudämonistischen stempele. Nur dieser letztere Eudämonismus im engeren Sinne sei zu verwerfen, dagegen sei das erstgenannte Lustprinzip unausweichlich, und insofern sei die εὐδαιμονία notwendige Bedingung des sittlichen Handelns. Wenn man von den Tatsachen der Psychologie ausgeht, so ist es ganz unmöglich, dass ich mich für eine Handlung entscheide, die nicht mein Gefühl affiziert. Die Willensaktionen kommen nur dadurch zustande, dass das stärkste Gefühl den Sieg über die anderen Motive erlangt. Es ist das allgemeine Gesetz des Willens: diejenige Handlung von zwei gleich möglichen wird ausgeführt, deren Vorstellung mit dem stärkeren Lustgefühl oder mit dem geringeren Unlustgefühl verknüpft ist. Auch die selbstloseste und uneigennützigste Handlung im Interesse des Glückes anderer, wie z. B. die freiwillige Selbstaufopferung eines braven Soldaten, der bewusst dem sicheren Tode entgegengeht, entspringt aus moralischen Lustgefühlen. Alles wahrhaft sittliche Wollen und Wirken ist von solchen Gefühlen begleitet und kommt nur durch sie zustande. Denn ich kann nur das wollen, was einen Wert für mich darstellt, der von mir erlebt wird, was nur in der Form von Lustgefühlen möglich ist.[1]) Ohne diese Beziehung des Guten auf uns selbst durch die Vermittlung unseres Gefühls würden wir ihm völlig indifferent gegenüberstehen. Damit stimmt unsere praktische sittliche Beurteilung überein, indem wir nur derjenigen Persönlichkeit einen sittlichen Charakter zuschreiben, die das Gute, wie der populäre Ausdruck sagt, mit Lust und Liebe tut. Wo das nicht der Fall ist, wo also die Handlung nicht durch die Neigung des Gefühls bejaht, sondern verneint, aber dennoch aus bestimmten Klugheitsrücksichten oder aus mürrischer Pflichterfüllung um der Pflicht willen ausgeführt wird, da reden wir nicht von einer moralischen, sondern höchstens von einer legalen Handlung.

1) L. Busse in Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. 105. S. 173.

Mit diesen Ausführungen treten wir in einen direkten Gegensatz zu Kant, und doch zeigt eine tiefere Betrachtung, dass der grosse Ethiker mit dem, was oben bewiesen ist, im letzten Grunde übereinstimmt. Die Behauptung Kants, dass das Gute im Gegensatz zur Neigung getan werden soll, muss als irrig zurückgewiesen werden. Denn es war ja oben dargelegt, dass nur dort von einem wahrhaft sittlichen Handeln die Rede sein kann, wo das Gute aus reiner Neigung zum Guten vollbracht wird. Wir können hier schon vorausnehmen, dass auch Wundt die Ansicht Kants keineswegs teilt. Er macht ihm den Vorwurf, dass durch die Ausschaltung der Gefühlsmotive die Willenstätigkeit in einen abstrakt intellektuellen Prozess verwandelt werde, der psychologisch unmöglich sei;[1]) der Mensch könne das Gute nur erstreben, weil es ihn beglückt.[2]) Damit spricht er den Standpunkt der heutigen ethischen Forschung dem Rigorismus Kants gegenüber aus. Wir möchten aber zeigen, dass Kant den Eudämonismus deshalb so schroff verwirft, weil er Lust und Neigung in ganz anderem Sinne versteht wie wir und dass er im letzten Grunde doch mit dem übereinstimmt, was wir oben ausgeführt haben. Kant fordert, dass das Gute aus dem Gefühl der Achtung hervorfliessen soll. Damit tritt er zu sich selbst in Widerspruch; denn die Achtung vor dem Sittengesetz ist keine Vorstellung, sondern ein Gefühl.[3]) Man teilt die Gefühle in die beiden Klassen der theoretischen und praktischen Gefühle ein. Die ersteren zerfallen in die sogenannten sinnlichen Gefühle, dann in die ästhetischen und intellektuellen Gefühle. Zu den praktischen Gefühlen gehören die verschiedenen Stufen der ethischen Gefühle, speziell das sog. Pflichtgefühl. Dieses Gefühl des Sollens ist nichts anderes als die Achtung vor dem Sittengesetz. Den ethischen Gefühlen ist aber ebenso wie allen anderen Gefühlen der polare Gegensatz von Lust und Unlust

1) Ethik B. II. S. 91.
2) B. II. S. 118.
3) L. Busse, Zeitschr. f. Phil. und phil. Kr. 105. S. 175.

eigentümlich. Indem also Kant fordert, dass die moralische Handlung allein aus der Achtung vor dem Sittengesetz erfolgen soll, gründet er das moralische Handeln auf ein Lustgefühl und stimmt damit im letzten Grunde mit den von uns aufgestellten Gedanken überein.

Damit haben wir eine wichtige Grundlage für die in diesem Paragraphen zu erörternde Frage geschaffen. Als Resultat der bisherigen Untersuchung können wir feststellen, dass der Eudämonismus insofern berechtigt ist, als das sittliche Handeln von Lustgefühlen, die wir als moralische Gefühle bezeichnen, notwendig begleitet wird. Diese allgemeinen Erörterungen über die Gefühle des sittlichen Handelns sollen nun dazu helfen, den Begriff der Glückseligkeit in Wundts Ethik einer genauen Betrachtung zu unterziehen.

2. Wundts Verhältnis zum Eudämonismus ist bereits von verschiedenen Seiten kritisiert worden. Hugo Sommer spricht das Urteil aus, dass Wundt den Egoismus und Eudämonismus unbedingt verwerfe und dass dies ein verhängnisvoller Irrtum sei, „worin er sich am sichersten fühle und worin landläufige Vorurteile von gutem Ansehen ihn am meisten unterstützten“.[1]) Der sittliche Wille müsse sich dagegen notwendig auf das Selbst des Wollenden und dessen Wohl beziehen; nur in der eigenen sittlichen Persönlichkeit und dessen Befriedigung könne die Sittlichkeit ihre Kraftquelle finden. Wundts pessimistische Auffassung dagegen, dass das Lebensglück des einzelnen völlig wertlos sei, führe ihn zu einer Verachtung des Individuallebens überhaupt.[2]) Mit Recht hat Wundt dagegen geltend gemacht, dass ihn dieser Vorwurf gar nicht treffe; denn die letzten Quellen, aus denen die höchsten Vernunftmotive des ethischen Handelns entspringen, sind das Selbstgefühl und das Mitgefühl. „Geringschätzig habe ich niemals vom Individualleben, sondern von der Individualethik gesprochen, die nur individuelle

1) Preuss. Jahrb. 59. 1887. S. 193.

2) Individualismus oder Evolutionismus. S. 90 f.

Lebenszwecke kennt, und die in dem Staat und in den anderen Formen sittlicher Gemeinschaft blosse Veranstaltungen zum Nutzen des Einzelnen sieht.“ [1]) Der sittlichen Persönlichkeit als der schöpferischen Erzeugerin des sittlichen Willens habe er überall den höchsten Wert beigemessen.[2]) Dass Sommer in diesem Punkte seinen Gegner missverstanden hat, beruht zum Teil darauf, dass beide die Begriffe Egoismus und Eudämonismus verschieden verstehen.[3]) So kann Sommer zu der Behauptung kommen, dass Wundt jede Beziehung des Willens auf das eigene Selbst negiere, während doch dieser ausdrücklich erklärt, dass er der Selbstliebe „innerhalb gewisser Grenzen“, weil sie ein Element der Selbstachtung sei, durchaus einen ethischen Wert zugestehe.[4]) Dann kommt Sommer auf den Punkt, der für uns der wichtigste ist, zu sprechen. Er behauptet, dass die Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit bei Wundt völlig auseinanderfallen.[5]) Nun lehnt es Wundt allerdings ausdrücklich ab, dass das Gute ein Glücksgut sei, aber er gibt doch wieder zu, dass der Mensch das Gute nur deshalb erstreben könne, weil es ihn beglückt.[6]) Wenn daher Sommer in vermeintlichem Gegensatz zu Wundt sagt: „Das Glück des andern zu fördern, ist dem Sittlichen selbst höchste Lust, er will sich und seine Befriedigung, wenn er es tut,“ so kann ihm Wundt nur zustimmen, und zwar in jeder Hinsicht; denn gerade dieser Gedanke der Individualethik sei derjenige, mit dem er sich in vollständiger Übereinstimmung befinde.[7]) Sommer behauptet, dass sein Gegner die Glückseligkeit als sittlichen Zweck unbedingt verneint. Wundt meint nur, dass sie als letzter Zweck nicht in Betracht kommen kann; als individuellen Zweck erkennt er sie

1) Zur Moral der lit. Kr. S. 9.
2) Zur Moral S. 8.
3) Vergleiche unten S. 53 f.
4) Zur Moral der lit. Kr. S. 41.
5) Preussische Jahrb. 59. S. 487.
6) Wundt, Ethik B. II. S. 118.
7) Zur Moral der lit. Kr. S. 9.

durchaus an: „Sich selbst erhalten zu allgemeinen, nicht zu bloss individuellen Zwecken, beglückt sein durch allgemeine, nicht durch bloss individuelle Zwecke des eigenen Handelns, seine Fähigkeiten ausbilden und vervollkommnen, nicht um individuellen, sondern um allgemeinen Zwecken zu dienen: Dies ist die Maxime, nach der wir unsere sittliche Beurteilung individueller Willenszwecke einrichten.“ [1]) Einer solchen klaren Stelle gegenüber erscheint es völlig unverständlich, wie Sommer eine so grundlose Behauptung aufstellen kann: „Alle Individualinteressen erscheinen ihm (Wundt) sittlich wertlos, weil er sie alle unter den Allgemeinbegriff einer Lust rubriziere, die ihm nur sinnliches Wohlbehagen bedeute.“[2]) Übrigens hat Sommer diese Behauptung zurückgenommen, nachdem Wundt sie als unzutreffend charakterisiert hat.[3])

Nachdem Sommer bewiesen zu haben glaubt, dass Wundts Ethik den Eudämonismus grundsätzlich verneine, zeigt er zweitens, dass sein Gegner im Widerspruch dazu in den von ihm bekämpften Standpunkt zurückfalle. Denn jene geistigen Schöpfungen der Kultur, die Wundt als die höchsten, humanen Zwecke bezeichne, würden ihm nur zu sittlichen Zielen „durch die stillschweigende Rückerinnerung an den Nutzen, den sie den Menschen gewähren“.[4])

In diesem Urteil stimmt Sommer im wesentlichen mit C. Stange überein. Der Fehler Wundts bestehe darin, „dass er sich vorurteilsvoll von vornherein gegen die Möglichkeit wahrer Momente im Eudämonismus verblendet und den eudämonistischen Zwecken ohne weiteres jeden sittlichen Wert abspricht“.[5]) Wir werden später nachweisen, dass diese Behauptung unzutreffend ist. Stange meint, dass Wundt trotz aller gegenteiligen Versicherungen doch zuletzt

1) Ethik B. II. S. 112.
2) Preussische Jahrbücher 59. 1887. S. 193.
3) Daselbst S. 485, dazu S. 493.
4) Ebenda S. 202.
5) Die christliche Ethik . . . S. 36.

zu dem utilitaristischen Standpunkt zurückkehre, wenn er z. B. die Glückseligkeit als ein unerlässliches Hülfsmittel zur Erreichung der sittlichen Zwecke bezeichne.[1]) Er verfällt hier in denselben Fehler wie Sommer, indem er Zweck und Motiv nicht auseinanderhält.

Auch E. v. Hartmann sucht zu beweisen, dass Wundt in den von ihm selbst bekämpften Eudämonismus zurückfalle. Der Begriff „objektiver Wert" schliesse einen offenkundigen Widerspruch ein, weil alle Werte das Merkmal der Subjektivität notwendig enthalten müssen: „Da es ausser dem Menschen keine wahrnehmende und fühlende Bewusstseinsobjekte gibt, so würden dieselben doch wieder nur darum und insofern Werte heissen können, weil und als sie irgend welchen gröberen oder feineren Bedürfnissen der Menschen Befriedigung verschaffen, also deren sittlich indifferenten Glückszustand erhöhen."[2]) Das heisst: Wundts objektive geistige Güter sind Lustwerte. Hier wird in der Tat ein sehr beachtenswertes Argument gegen Wundts Ethik angeführt, das einer eingehenden Prüfung bedarf.[3])

3. Wir gehen dazu über, den wirklichen Tatbestand zu prüfen und stellen die Frage, wie sich Sittlichkeit und Glückseligkeit bei Wundt zu einander verhalten.

Wie wir im vorigen Abschnitt sahen, beruhte die Differenz zwischen Sommer und Wundt zu einem grossen Teile darauf, dass ersterer den Begriff Egoismus anders versteht wie sein Gegner. Es wird daher unsere nächste Aufgabe sein, genau festzustellen, wie Wundt die termini Egoismus und Eudämonismus interpretiert wissen will. Da ist nun für unsere Untersuchung ein Aufsatz wichtig „das Sittliche in der Sprache", den Wundt in der Deutschen

---

1) Die christl. Ethik . . . S. 35.

2) Zeitschr. fur Phil. und phil. Kr. 95. S. 103. Die eben erschienene „Darstellung und Kritik der Grundprinzipien der Ethik Wundts" von Lichtig Lipot schliesst sich hinsichtlich der Beurteilung des Eudämonismus Wundts an Hartmann ausdrücklich an: S. 116 f.

3) Vergl. unten S. 58.

Rundschau 1886 veröffentlicht hat und auf den er in der Streitschrift „Zur Moral der literarischen Kritik“ ausdrücklich verweist. Das Wort Egoismus ist französischen Ursprunges und erscheint zum ersten Mal im „Dictionn. de l'Acad.“ von 1762.[1]) Seine Urheber sind die Gelehrten von Port Royal, also des Klosters, das der Hauptsitz des Jansenismus war, zu denen die beiden Arnauld, Nicole, Pascal, Boileau und Racine gehören. Vielleicht ist — so vermutet Wundt — Pierre Nicole, der fruchtbarste philosophische Schriftsteller dieses Kreises, der eigentliche Erfinder des Wortes Egoismus. Die Moralphilosophie der Aufklärungszeit kennt die Ausdrücke „Egoismus“ und „Selbstsucht“ kaum; sie gebraucht überall den Terminus Selbstliebe. Kant redet in seiner Anthropologie von einem theoretischen und einem praktischen Egoisten; indessen fehlt dem Ausdruck durchaus noch eine feste Bedeutung. Erst später bekommt das Wort Egoismus die Bedeutung von System der Selbstsucht. Den Gegensatz dazu bildet der Altruismus, ein Wort, das von August Comte erfunden ist.[2]) Wundt gebraucht das Wort Egoismus durchweg in dem zuletzt fixierten Sinne, „in der Bedeutung eines nur eigenen, mit Ausschliessung fremder Zwecke dienenden Handelns“; er macht das ausdrücklich Sigwart, auf den sich Sommer berufen hat, gegenüber geltend, der den Ausdruck im Sinne von Selbstliebe gebraucht.[3])

Für die Wundtsche Auffassung des Begriffes Eudämonismus ist von grosser Bedeutung die Tatsache, dass er die Lust als Motiv und Zweck genau unterschieden wissen will; er macht das Sommer gegenüber ausdrücklich geltend. Wo das Wort Eudämonismus in der Ethik vorkommt, da wird es fast ausschliesslich im Sinne des materialen oder Zweck-Eudämonismus gebraucht, nicht aber im Sinne des psychologischen oder formalen Motiv-Eudämonismus. Doch das führt uns schon zum folgenden über.

1) Wundt, das Sittliche in der Sprache. S. 77.
2) Das Sittliche in der Sprache. S. 78.
3) Zur Moral der lit. Kritik. S. 41.

4. Wenn wir die sittliche Willenshandlung ins Auge fassen und analysieren, so sehen wir, dass sie wesentlich auf zwei Faktoren beruht: Das sind die Zwecke und Motive des sittlichen Handelns. Nun kann die Lust ausschliesslich als Zweck und Inhalt des sittlichen Handelns in Betracht kommen, wie z. B. bei Kant. Sie ist dann ein Zustand, welcher zunächst ausserhalb der sittlichen Persönlichkeit liegt und das Ziel unseres Wollens inhaltlich bestimmt. Wir reden in diesem Falle von einem objektiv-materialen Eudämonismus. Auf der anderen Seite aber kann die Lust ausschliesslich das Motiv der sittlichen Handlung darstellen, indem sie mein Wollen begleitet und es formal bestimmt. In diesem Falle reden wir von einem subjektiv-formalen Eudämonismus. Diese Unterscheidung zweier Formen des Eudämonismus wird durch Wundts Äusserungen nahegelegt und soll als heuristisches Prinzip der folgenden Untersuchung dienen.

5. Wir stellen zuerst die Frage: wie verhält sich Wundts Ethik zum objektiv-materialen Eudämonismus? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer eingehenden Betrachtung der von Wundt aufgestellten Zwecke. Wie schon früher ausgeführt, unterscheidet er drei Arten von sittlichen Zwecken, die sich wie drei konzentrische Kreise zu einander verhalten: die individuellen, die sozialen und die humanen Zwecke. Der erste Zweck, den das Individuum erstrebt, ist die Selbsterhaltung. Diese gliedert sich wieder in die Selbstbeglückung und die Selbstvervollkommnung.[1]) Soweit diese beiden Zweckgebiete direkt auf das eigene Selbst sich beziehen, können sie nur in individuellen Lustgefühlen bestehen, denen kein sittlicher Wert beigemessen werden kann. Denn Wundt betrachtet es als einen axiomatischen Satz des praktischen sittlichen Urteils, „dass das eigene Sein niemals bloss um seiner selbst willen als sittlicher Zweck erscheint, sondern dass es im weiteren Umfang sittlichen Lebens überall nur als ein Mittel im Dienste solcher Zwecke sich darstellt,

1) Ethik B. II. S. 111 f.

die ausserhalb des eigenen Seins liegen."[1]) Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung sind nur unter der Bedingung sittlich berechtigt, dass sie allgemeinen Zwecken dienen. Dann sind sie nur nächste, nicht letzte sittliche Zwecke. Wir sehen hier, dass Wundt die individuelle Lust keineswegs aus dem Gebiete der Zwecke ausschliesst. Freilich begrenzt er sie sehr eng, indem er sie nur unter der Bedingung anerkennt, dass sie durch nicht bloss individuelle, sondern durch allgemeine Zwecke hervorgerufen wird, oder in anderer Weise ausgedrückt, dass sie nur als Mittelzweck, nicht als Endzweck des sittlichen Handelns aufgefasst wird.

Der Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung auf individuellem Gebiete entsprechen im Gebiete der sozialen Zwecke die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt.[2]) Diese Ausdrücke sind nicht im Sinne des Utilitarismus zu verstehen, als die Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten und als Fortschritt möglichst vieler Individuen. Die allgemeine Glückseligkeit führt auf die individuelle Glückseligkeit zurück. Diese aber ist sittlich wertlos, und es macht dabei keinen Unterschied, ob ich oder der andere das Individuum darstellt.[3]) Das Glück einzelner, mögen es deren noch so viele sein, kann niemals selbst Zweck, sondern teils begleitender Erfolg, teils Mittel zur Erreichung allgemeiner Zwecke sein. „Mag das Einzeldasein noch so reich beglückt sein, es ist ein Tropfen im Meer des Lebens. Was können sein Glück und sein Schmerz für die Welt bedeuten?"[4]) Dem entspricht auch der Standpunkt der historischen Beurteilung. Wundt stellt die Frage, wonach sich unser sittliches Urteil über Menschen und Völker bemesse. „Nicht nach dem Glück, das sie selbst genossen, auch nicht nach dem, das sie ihren Zeitgenossen verschafft, sondern nach dem, was sie für die gesamte Entwicklung

1) Ethik B. II. S. 111.
2) B. II. S. 114.
3) B. II. S. 113.
4) Ethik B. II. S. 116.

der Menschheit in alle Zukunft hinaus geleistet haben."[1]) Die sozialen Zwecke sind nicht subjektive Lustwerte, sondern objektive geistige Werte, „die aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objektiv wertlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objektive Werte von noch reicherem Inhalte entstehen."[2]) Damit münden die sozialen Zwecke in das unendliche Weltmeer der humanen Zwecke ein. Würden sie in einer ins Unendliche gesteigerten Glückseligkeit bestehen, so würde damit wieder die individuelle Lust zum letzten sittlichen Zweck erhoben werden, was, wie es sich gezeigt hat, nicht geschehen darf. Deshalb sind die humanen Zwecke nicht subjektive Lustwerte, sondern objektive geistige Schöpfungen. Die einzelne sittliche Persönlichkeit behauptet hier durchaus ihren sittlichen Wert, insofern sie an der Bildung der humanen Zwecke teilnimmt und als Zwecksubjekt die schöpferische Erzeugerin des sittlichen Willens darstellt.[3]) Das letzte Zweckobjekt des Sittlichen ist der allgemeine Geist der Menschheit. Das Verhältnis dieser objektiven Werte zur Glückseligkeit bestimmt sich dahin, dass das Glück nur als „ein auf das subjektive Bewusstsein wirkender Nebenerfolg jener geistigen Erzeugnisse"[4]) angesehen werden kann. Die humanen Zwecke sind nicht Lustwerte, sondern sittliche Werte: „Das Gute ist kein Glücksgut, sondern ein objektives geistiges Erzeugnis, dessen ihm vorangehende und nachfolgende Rückstrahlungen in das Einzelbewusstsein ihm erst den Charakter eines Gutes im gewöhnlichen Sinne, das heisst eines Glück erzeugenden Zwecks, geben."[5])

---

1) Ethik B. II. S. 117.
2) Wundt, Ethik B. II. S. 116.
3) Ethik B. II. S. 118. Zur Moral d. l. Kr. S. 9.
4) 5) Ethik B. II. S. 116.

Fassen wir unsere Untersuchungen über die sittlichen Zwecke zusammen, so weist Wundt die Glückseligkeit als letzten Zweck des Sittlichen entschieden ab. Jene letzten Zwecke, das ethische Ideal, sind rein sittliche Werte. Die Glückseligkeit verliert ihre ethische Bedeutung; sie kann nur als Nebeneffekt gelten.[1]) So ergibt sich als Resultat, dass Wundt den objektiv-materialen Eudämonismus abweist.[2])

6. Wir erkennen hier bei Wundt deutlich das Bestreben, den Eudämonismus innerlich zu überwinden, und zwar dadurch, dass nicht subjektive Lustgefühle, sondern jene höchsten humanen Zwecke das letzte Ziel des sittlichen Handelns bilden sollen. Wie steht es indessen mit diesen „objektiven Werten"? Schon oben waren ausführlich diejenigen Bedenken dargestellt worden, welche E. v. Hartmann, Sommer und Stange gegen Wundts Lehre von den sittlichen Zwecken erheben.[3]) Wir wollen dieselben nicht noch einmal anführen, sondern sogleich kritisch betrachten. Wenn wir auch die übertriebenen Anklagen Sommers und die flüchtigen Bemerkungen Stanges nicht billigen können, so müssen wir uns doch den Aufstellungen E. v. Hartmanns anschliessen. Als objektive geistige Güter bezeichnet Wundt einerseits Staat, Kunst und Wissenschaft und allgemeine Kultur, andrerseits die fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit. E. v. Hartmann meint, dass man die letzte Bestimmung als unbrauchbar ausscheiden müsse, „weil sie zu einem circulus vitiosus führt; wenn die Sittlichkeit als Steigerung der Wohlfahrt und die Wohlfahrt als Steigerung der Sittlichkeit bestimmt wird, so wäre die Sittlichkeit definiert als Steigerung der Steigerung der Sittlichkeit".[4]) Es bleiben also die objek-

1) Wundt, Ethik B. II. S. 123.

2) Wir erwähnen hier noch einmal, dass Wundt die Bezeichnungen objektiv-materialer und subjektiv-formaler Eudämonismus nicht selbst gebraucht, dass sie aber durch Wundts Äusserungen nahegelegt werden.

3) Vergl. § 2, 8 und § 5, 2.

4) Zeitschr. f. Phil. 95. S. 102.

tiven geistigen Werte als letzte sittliche Zwecke übrig. Nun ist aber schon im allgemeinen der Ausdruck „objektiver Wert“ eine contradictio in adjecto,[1]) und im besonderen lassen sich Staat, Wissenschaft, Kunst und Kultur ohne Beziehung zur Menschheit gar nicht vorstellen. Wenn auch Wundt nicht, wie E. v. Hartmann, Stange und Sommer behaupten, in den Eudämonismus zurückfällt, Zugeständnisse muss er ihm auf jeden Fall machen.

7. Wie steht es mit dem subjektiv-formalen Eudämonismus? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die sittlichen Motive, die in Wundts Ethik zur Geltung kommen, einer Untersuchung unterwerfen.

Der Willensvorgang ist nach Wundt wesentlich ein Gefühlsverlauf.[2]) Die Gefühle sind mit Vorstellungen verknüpft. Diejenigen unter diesen Gefühls- und Vorstellungsverbindungen, welche die Willenshandlung unmittelbar vorbereiten, pflegt man die Motive des Willens zu nennen.[3]) Für die Kausalität der Handlung sind die Gefühle, nicht die Vorstellungen von entscheidender Bedeutung. „Besondere Gefühlsmotive, die anderen, etwa reinen Vorstellungsmotiven gegenübergestellt werden könnten, gibt es daher nicht. Der Mensch handelt nicht das eine Mal nach unmittelbarem Gefühl, ein anderes Mal nach Reflexionen, sondern immer nach Gefühlen.“[4])

Diese Gefühle können nun entweder an einzelne Wahrnehmungen gebunden sein oder auf entferntere empirische Zwecke sich beziehen oder endlich aus den letzten idealen Zwecken des sittlichen Strebens entspringen. Nach diesem dreifachen Gesichtspunkte teilt Wundt die Motive ein in Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmotive.[5])

---

1) Vergl. oben § 2, 8.
2) Wundt, Ethik B. II. S. 125. Grundriss d. Psych. S. 217.
3) Grundriss S. 220.
4) Ethik B. II. S. 125.
5) Ethik B. II. S. 126.

Unter den Wahrnehmungsmotiven stellen sich als die beiden Grundgefühle dar das Selbstgefühl und das Mitgefühl. Indem jedes Motiv auf eine bestimmte Handlung hin tendiert, kommt in ihm eine Neigung zum Ausdruck. Wenn nun Kant fordert, dass das Gute ohne Neigung getan werden soll, so heisst das, dass das Sittliche ohne Motive wirksam werden soll, was psychologisch unmöglich ist. Im Gegenteil erscheint uns als das charakteristische Merkmal des sittlichen Charakters, dass er das Gute aus reiner Neigung vollbringt.[1]) An einer anderen Stelle[2]) sagt Wundt in derselben Beziehung: „Sicherlich wird die sittliche Handlung dadurch nicht entwertet, wie Kant wollte, dass sie mit Neigung geschieht, vielmehr werden wir den wahren Wert des sittlichen Charakters gerade danach bemessen, dass er das Sittliche aus reiner Lust am Guten vollbringt.“ Was von den Wahrnehmungsmotiven gilt, das trifft ebenso für die Verstandes- und Vernunftmotive zu. Denn diese beiden letzten Gruppen sind im Grunde nur kompliziertere Formen des Selbst- und Mitgefühls. Es ist beachtenswert, dass Wundt den eigennützigen Trieb durchaus als sittlich anerkennt, wenn er auch den gemeinnützigen Trieb als höherwertig bezeichnet.[3]). Das Wort eigennützig wird hier im anderen Sinne als das Wort egoistisch gebraucht. Der Eigennutz ist in mancher Beziehung durchaus sittlich: „An und für sich umfasst das eigennützige Streben nicht bloss die Förderung des eigenen Glückes, . . . sondern vor allem auch die eigene intellektuelle Ausbildung und Vervollkommnung. In diesem höheren Sinne ist aber der Eigennutz nicht nur natürlich, sondern auch sittlich.“[4]) Der Eigennutz kann also als Motiv der Willenshandlung durchaus sittlich berechtigt sein, dagegen ist der Egoismus nach Wundt stets zu den unsittlichen Motiven zu rechnen:

1) Wundt, Ethik B. II. S. 127.
2) Zur Moral S. 39.
3) Ethik B. II. S. 130.
4) Ethik B. II. S. 131.

„Egoistisch ist allein der, der zu eigenem Vorteil handelt. Wer seine Fähigkeiten ausbildet, um dem allgemeinen Besten zu dienen, der handelt nicht egoistisch, obgleich sein eigenes Selbst der nächste Beziehungspunkt seiner Tätigkeit ist. Wer aber seine Fähigkeiten ausbildet, nur um sich selbst zu nützen, der handelt egoistisch.“ [1]) Wundt unterscheidet hier zwischen Egoismus und Eigennutz, während die gewöhnliche Sprache beide Begriffe identifiziert. Indessen ist diese eigentümliche Verwendung des Ausdrucks „Eigennutz“ kaum zu billigen, da sie zu Missverständnissen führen muss.

Die Untersuchung der Motive des sittlichen Handelns zeigt, dass es Wundt durchaus fern liegt, die Lust aus dem Gebiete der Ethik auszuschliessen. Aber als sittlich gilt ihm die Lust „eben nur dann, wenn sie durch selbstlose Motive erweckt wird“.[2]) Es handelt sich also nicht um die physische Lust, sondern um die Lust am Guten, um die ethische Lust. Deshalb kann Wundt dem Satze Sommers, den letzterer im vermeintlichen Gegensatz zu dem Gegner aufstellt, durchaus unterschreiben: das Glück des Anderen zu fördern, ist dem Sittlichen selbst höchste Lust, er will sich und seine Befriedigung, wenn er es tut.[3]) Es gilt ihm als fester Grundsatz, dass der Mensch das Gute nur deshalb erstreben kann, weil es ihn beglückt.[4]) Das Kennzeichen der sittlicheu Handlung besteht darin, dass sie mit Lust geschieht. Sie regt den Willen zur Erstrebung der sittlichen Zwecke an und ist deshalb ein unerlässliches Mittel zur Erreichung des sittlichen Ideals.[5])

8. Wir fassen das Resultat unserer Arbeit noch einmal zusammen. Wundts Ethik bewegt sich im direkten Gegensatz zum Utilitarismus, also zu der ethischen Richtung,

---

1) Zur Moral S. 40.
2) Zur Moral S. 39.
3) Zur Moral S. 9.
4) Ethik B. II. S. 118.
5) Ethik B. II. S. 118 und 123.

welche das Gesamtwohl als letzten Zweck des sittlichen Handelns betrachtet. Das Gemeinwohl im Sinne der englischen Wohlfahrtsmoral ist die Summe der Lustzustände aller Individuen. An die Stelle dieser subjektiven Zwecke setzt Wundt den Begriff der objektiven Werte, an die Stelle des Gesamtwohls das sittliche Ideal. Er leugnet aber keineswegs die Tatsache, dass die Lust das Motiv des sittlichen Handelns bildet. Der Mensch kann das Gute nur erstreben, weil es ihn beglückt, und das sittliche Handeln ist nur dann wertvoll, wenn es aus reiner Lust am Guten hervorgeht. Die Frage, ob die Ethik Wundts als eudämonistisch zu bezeichnen ist, kann also nicht einfach mit ja oder nein beantwortet werden, sondern sie muss in zwei Unterfragen zerlegt werden, von denen die erstere negiert, die andere bejaht wird: Der objektiv-materiale Eudämonismus wird von Wundt verworfen, der subjektiv-formale anerkannt. Aber Wundt muss doch auch dem objektiv-materialen Eudämonismus Zugeständnisse machen, welche zeigen, dass selbst von dem anti-utilitaristischen Standpunkt aus der Begriff des Eudämonismus in materialer Hinsicht nicht zu entbehren ist.

Lebenslauf.

Ich, Otto Conrad, wurde am 27. Juli 1880 zu Coethen in Anhalt geboren. Nachdem ich das Gymnasium meiner Vaterstadt besucht hatte, studierte ich seit Ostern 1899 in Leipzig, Marburg und Halle Theologie und Philosophie.

Meine Lehrer, denen ich für mein Lernen und Leben zu stetem Danke verpflichtet bin, waren:

in Leipzig:

Brieger, Fricke, Gregory, Guthe, Hauck, Heinze, Heinrici, Kirn, Kittel, Rietschel, Schreiber, Volkelt;

in Marburg:

Budde, Jülicher, Mirbt, Rade;

in Halle:

Berger, Fries, Haupt, Hering, Kautzsch, Lindner, Loofs, Reischle, Riehl, v. Ruville, Vaihinger.

Am 29. und 30. Juni 1903 bestand ich das erste theologische Examen vor dem Anhaltischen Konsistorium zu Dessau, am 5. November 1904 das Oberlehrerexamen vor der Königlichen Prüfungskommission zu Halle. Ostern 1905 trat ich in das von Herrn Geheimrat D. Dr. Fries geleitete Seminarium praeceptorum selectum und in das Kollegium der Oberrealschule in den Franckeschen Stiftungen ein, nachdem ich schon vorher zwei Jahre an der Vorschule dieser Anstalten tätig gewesen war. Für Ostern 1906 bin ich zum Oberlehrer an die Oberrealschule zu Dessau in

Anhalt berufen worden. Dem Examen rigorosum unterzog ich mich am 6. Januar 1906.

Wenn ich an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Vaihinger für das Interesse und die liebenswürdige Unterstützung, die er meiner Arbeit hat zu teil werden lassen, meinen ergebensten Dank ausspreche, so geschieht es, um einem Herzensbedürfnis Rechnung zu tragen.